Slavoj Žižek

El coraje de la desesperanza

Crónicas del año en que actuamos peligrosamente

Lectulandia

Žižek analiza el complejo momento social y político que vivimos en el contexto de la presidencia de Trump.

En su nuevo libro, Žižek parte de una frase de Giorgio Agamben, «el pensamiento es el coraje de la desesperanza», que resulta especialmente pertinente en nuestro momento histórico, cuando incluso los diagnósticos más pesimistas suelen terminar, por regla general, con alguna mención de la proverbial luz al final del túnel. Para Žižek, el auténtico coraje no consiste en imaginar una alternativa, sino en aceptar el hecho de que no existe ninguna alternativa clara: el sueño de una alternativa no es más que un fetiche que nos impide analizar debidamente el punto muerto en que nos encontramos.

El auténtico coraje consiste, por tanto, en admitir que la luz que hay al final del túnel probablemente es el faro de otro tren que se acerca en dirección contraria. En los últimos años, este tren ha encarnado los diferentes problemas de nuestro paraíso capitalista global: la renovada amenaza fundamentalista-terrorista; las tensiones geopolíticas con y entre los nuevos poderes no europeos (China y Rusia); la aparición de nuevos movimientos emancipadores radicales en Europa (Grecia y España); y el flujo de refugiados que cruzan el Muro que separa el «Nosotros» del «Ellos».

La prosa torrencial y visceral de Žižek recorre la degradación moral de la presidencia de Donald Trump, la variedad de las luchas de emancipación sexual, las guerras por delegación, las últimas revueltas urbanas, la asunción del capitalismo como algo consustancial a la naturaleza humana y el uso de la mentira como principal arma política para ofrecernos otra lúcida instantánea de los tiempos que vivimos.

«En El coraje de la desesperanza, Žižek, decididamente ateo y pesimista escéptico, no deja vaca sagrada sin degollar» (Kirkus Reviews).

«Žižek es un pensador que no considera que nada esté fuera de su campo: el resultado es profundamente interesante y provocativo» (The Guardian).

Slavoj Žižek

El coraje de la desesperanza

Crónicas del año en que actuamos peligrosamente

ePub r1.0
diegoan 30-11-2022

Título original: *The Courage of Hopelessness. Chronicles of a Year of Acting Dangerously*
Slavoj Žižek, 2018
Traducción: Damián Alou

Editor digital: diegoan
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

El coraje de la desesperanza

Introducción

Primera parte. Los altibajos del capitalismo global

1. El capitalismo global y sus descontentos
Alborotos en la cúpula
Cúpula, oriente y occidente
La cúpula manipulada I: ¿Por qué un perro se lame las pelotas?
La cúpula manipulada II: Los acuerdos de «libre comercio»
La cúpula manipulada III: Un descenso al maelström
El avance hacia la esclavitud y el precariado
«Faire bouger les choses»
¡No subestimes el fetiche de la democracia!
Más allá del capitalismo
Comunalismo cooperativo
2. Syriza, la sombra de un suceso
¿El resurgir de Syriza?
Problemas con la gobernabilidad de la izquierda
Endeudados, sí…, ¡pero no culpables!
Del sintagma al paradigma
Referéndum
El apocalipsis
Un llamamiento al socialismo burocrático
3. La religión y su contenido
La modernidad alternativa de China
China, la religión y el ateísmo
Ateísmo, ¿qué clase de ateísmo?
¿Adónde va el sionismo?
¿Islamocentrismo? ¡No, gracias!
¿Raíces musulmanas de la modernidad?
¿El regreso de la religión?

Segunda parte. El teatro de sombras ideológico

4. La «amenaza terrorista»
Formas de falsa solidaridad
El fundamentalismo, ¿es premoderno o posmoderno?
Feminismo colonial, antifeminismo anticolonial
«Bête et méchant»
Terroristas con rostro humano
La reacción de ciacco, o extraños en tierra extraña
5. Lo sexual (no) es político
Las trampas de la corrección política
Unidos contra el heterosexismo
Un caso de pseudolucha

Diferencia sexual, ¿jerarquía o antagonismo?
Las encrucijadas del transgénero
Interpelación fallida
Antagonismo universal
6. La tentación populista
El simple arte de defecar en público
¿El inicio de una buena amistad? Cuando la izquierda descubrió la pertenencia
Crisis en la fabricación del consenso
Brexit, o desorden bajo el cielo
Una fuerza de la ley que se anula a sí misma
Rostros del déficit democrático
El triunfo de la ideología
Clinton Duterte Trump
¿Qué hacer, con Trump y con nosotros?

Final: La soledad del policía global en un mundo multicéntrico

Sobre el autor

Notas

Para Jela, porque sí, sin ningún motivo

INTRODUCCIÓN

V de Vendetta, segunda parte

En un maravilloso artículo sobre la novela de Italo Svevo *La conciencia de Zeno*, Alenka Zupančič desarrolla una sistemática matriz de las relaciones entre repetición y final[1]. La versión básica es la falsa referencia a la libertad de elección en la que (si tomamos el caso de fumar) mi conciencia de que puedo dejar de fumar cuando quiera garantiza que no lo haré nunca, pues la posibilidad de dejar de fumar es lo que bloquea el cambio; me permite aceptar seguir fumando sin mala conciencia, de manera que el dejar de fumar se halla constantemente presente en el mismísimo origen de seguir haciéndolo. (Tal como observa perspicazmente Zupančič, deberíamos imaginar una situación en la que el sujeto debe obedecer la orden siguiente: puedes fumar o no, pero en cuanto empieces a fumar ya no tendrás elección, no se te permitirá dejarlo. En estas condiciones, mucha menos gente escogería fumar). Cuando ya no puedo tolerar la hipocresía de esta excusa permanente, el siguiente paso consiste en una inversión inmanente de esta postura: decido fumar y proclamo que este es el último cigarrillo de mi vida, de manera que disfruto fumándolo con la plusvalía especial que proporciona saber que es mi último cigarrillo…, y vuelvo a hacerlo una y otra vez, repitiendo sin cesar el final, el último cigarrillo. El problema de esta solución es que solo funciona (es decir, solo genera plusvalía del goce) si cada vez que proclamo que este es mi último cigarrillo creo sinceramente que lo es, de modo que esa estrategia también se viene abajo. En la novela de Svevo, el siguiente paso consiste en que el psicoanalista (que hasta ahora ha intentado convencer a Zeno de que fumar es peligroso para su salud mental y física) cambia de estrategia y afirma que Zeno debería fumar todo lo que quiera, pues la salud no es realmente un problema, sino que el único rasgo

patológico es la obsesión de Zeno con fumar, su pasión por dejar de hacerlo.

Por lo tanto, a lo que habría que poner fin no es al hecho de fumar, sino al propio intento de fumar. Como era de esperar (para cualquiera con experiencia analítica), el efecto de este cambio es catastrófico: en lugar de sentirse por fin aliviado y capaz de fumar (o no) sin sentimiento de culpa, Zeno se siente perturbado y desesperado. Fuma como un loco, y sin embargo se siente totalmente culpable y no obtiene ninguna satisfacción narcisista de esa culpa. Desesperado, se viene abajo. Haga lo que haga, resulta un error: ni las prohibiciones ni la permisividad funcionan, no hay salida, ningún compromiso placentero; y puesto que fumar ha sido el centro de su vida, incluso el hecho de fumar pierde su sentido, no tiene objeto. Así que, totalmente desesperado —sin que tampoco sea una gran decisión— *deja de fumar*… De esta manera, la salida surge de manera inesperada cuando Zeno acepta que la situación es totalmente desesperada. Y esta misma matriz debería también aplicarse a la perspectiva del cambio radical. La actitud predominante entre los «izquierdistas radicales» del mundo universitario sigue siendo la que en 1937 George Orwell describió a propósito de la diferencia de clases:

> Todos despotricamos contra las distinciones de clase, pero muy pocos son los que desean abolirlas de verdad. Aquí es cuando te topas con el importante hecho de que toda opinión revolucionaria extrae su fuerza de la secreta convicción de que no se puede cambiar nada[2].

Lo que quiere dar a entender Orwell es que los radicales invocan la necesidad del cambio revolucionario como una especie de signo supersticioso que debería conseguir lo contrario, a saber, *impedir* que el cambio se dé en realidad, como el izquierdista universitario actual que critica el imperialismo cultural capitalista, pero al que, de hecho, le horroriza la idea de que su campo de estudio pueda acabar resultando innecesario. Su postura es aquí la misma que la del fumador convencido de que puede dejar de fumar si así lo decide: la posibilidad del cambio se suscita para garantizar que no se llevará a cabo. Así es como obtenemos una panoplia de estrategias que al final equivale a lo mismo, hasta que llegamos al «aceleracionismo» (el capitalismo se derrumbará a través de su exceso de desarrollo, por lo que hemos de participar en él hasta el final…). Solo cuando desesperamos y ya no sabemos qué hacer podemos llevar a cabo el cambio: tenemos que pasar por ese punto cero de desesperanza. En resumen, en política tenemos que poner en práctica una inversión parecida a la que se da en «Der Leiermann», la canción que concluye el ciclo

Winterreise de Schubert. Parece describir la absoluta desesperación del amante abandonado que al final pierde toda ilusión, incluso la capacidad de llorar y desesperarse, y nos habla de un hombre que toca el organillo en la calle. Sin embargo, como han observado muchos comentaristas, esta última canción también puede leerse como una señal de futura redención: mientras que todas las demás canciones presentan las cavilaciones interiores del protagonista, aquí, por primera vez, el protagonista se vuelve hacia el exterior y establece un mínimo contacto, una identificación empática, con otro ser humano, aunque esta identificación sea con otro ser fracasado y desesperado que ha perdido incluso su capacidad de llorar y se ve reducido a llevar a cabo gestos mecánicos y ciegos. Dos años antes de la muerte de Lenin, cuando quedó claro que no habría una revolución en toda Europa, y sabiendo que la idea de construir el socialismo en un solo país era absurda, el propio Lenin llegó a esa misma conclusión cuando escribió:

> ¿Y si la absoluta desesperanza de la situación multiplicara los esfuerzos de los trabajadores y los campesinos por diez y nos ofreciera la oportunidad de crear los requisitos fundamentales de una civilización diferente para los países de Europa Occidental?[3]

La operación ideológica básica de Stalin consistió precisamente en invertir la lectura de la situación que había hecho Lenin: presentó el aislamiento de la Unión Soviética como una oportunidad única para construir el socialismo en un solo país. En esa situación histórica, la fórmula de Stalin era de esperanza. Sin embargo, la década siguiente evidenció el precio que se había pagado por el intento de vivir según esta esperanza: purgas, hambrunas masivas, etc. La lección del comunismo del siglo XX es que tenemos que hacer acopio de fuerzas para asumir completamente la desesperanza. Giorgio Agamben dijo en una entrevista que «el pensamiento es el coraje de la desesperanza», una idea que resulta especialmente pertinente en nuestro momento histórico, cuando incluso los diagnósticos más pesimistas suelen terminar, por regla general, con algún atisbo alentador de alguna versión de la proverbial luz al final del túnel. El auténtico coraje no consiste en imaginar una alternativa, sino en aceptar el hecho de que no existe ninguna alternativa claramente discernible: el sueño de una alternativa es señal de cobardía teórica, y funciona como un fetiche que nos impide analizar detenidamente hasta el final el punto muerto en que nos encontramos. En resumen, el auténtico coraje consiste en admitir que la luz que hay al final del túnel probablemente es el faro de otro tren que se acerca en dirección contraria.

Este tren en dirección contraria últimamente ha asumido muchas formas. En los últimos años, los problemas de nuestro paraíso capitalista global han estallado en cuatro niveles, y el enemigo ha adquirido cuatro figuras: la renovada amenaza fundamentalista-terrorista (la declaración de guerra contra el ISIS, Boko Haram…); las tensiones geopolíticas con y entre los nuevos poderes no europeos (China y sobre todo Rusia); la aparición de nuevos movimientos emancipadores radicales en Europa (Grecia y España, por el momento); el flujo de refugiados que cruzan el Muro que separa a «Nosotros» de «Ellos», y que por tanto «amenaza nuestro modo de vida». Resulta fundamental ver la interconexión de estas amenazas, no porque sean las cuatro caras del mismo enemigo, sino porque expresan aspectos de la misma «contradicción» inmanente del capitalismo global. Aunque el fundamentalismo y el flujo de refugiados se vea como el elemento más amenazante de los cuatro (¿no es el ISIS un brutal rechazo de nuestros valores civilizados?), las tensiones con Rusia suponen un peligro mucho más grave para la paz europea, mientras que movimientos como Syriza, antes de su capitulación, socavan desde dentro el capitalismo global en su versión neoliberal. Pero aquí no debería haber ningún malentendido: los poderes occidentales pueden coexistir fácilmente con los regímenes fundamentalistas; mientras en el caso de Putin el problema consiste en cómo contener a Rusia en términos geopolíticos (recordemos que su ascensión al poder es el resultado de los catastróficos años de Yeltsin, marcados por la corrupción, los años en que los asesores económicos occidentales contribuyeron a humillar a Rusia y llevarla a la ruina). Así que aunque los Estados Unidos formalmente hayan declarado la guerra al ISIS, y aunque se hable constantemente de la amenaza de una guerra con Rusia, el auténtico peligro son los nuevos movimientos emancipadores moderados y «amables», desde Syriza en Grecia hasta los seguidores de Bernie Sanders en los Estados Unidos, y su supuesta radicalización. Debido a esta percepción errónea de la política radical, vivimos en una época de pseudoconflictos: en el Reino Unido, el «sí» o el «no» al Brexit; en Turquía los militares o Erdogan; en Europa oriental, los nuevos fundamentalismos báltico-polaco-ucranianos o Putin; en Francia, el burkini o los pechos al aire; en Siria, Assad o Daesh… En todos estos casos, aunque uno podría inclinarse sin gran entusiasmo por una u otra opción, la postura definitiva debería ser la indiferencia, que Stalin expresó como nadie cuando, a finales de la década de 1920, le preguntaron qué desviacionismo era peor, si el de derechas o el de izquierdas, a lo que

replicó: «¡Ambos son peores!». ¿Existe todavía potencial para un cambio auténtico debajo de estas pseudoluchas? Existe, pues la función de estas pseudoluchas consiste precisamente en bloquear el estallido de las verdaderas.

La furia, la rebelión y un nuevo poder constituyen una especie de tríada dialéctica del proceso revolucionario. En primer lugar, aparece una furia caótica: la gente está insatisfecha y lo demuestra de una manera más o menos violenta, pero sin una meta u organización claras. Cuando esta furia se organiza, surge una rebelión con una organización mínima y una conciencia más o menos clara de quién es el enemigo y qué hay que cambiar. Finalmente, si la rebelión triunfa, el nuevo poder se enfrenta a la inmensa tarea de organizar la nueva sociedad. (Recordemos el diálogo que mantuvieron Lenin y Trotski justo antes de la Revolución de Octubre. Lenin dijo: «¿Qué será de nosotros si fracasamos?». A lo que Trotski contestó: «¿Qué será de nosotros si triunfamos?»). El problema es que esta tríada casi nunca se presenta en su progresión lógica: la rabia caótica se diluye o se convierte en populismo de derechas; la rebelión triunfa pero pierde energía y acaba transigiendo de múltiples maneras. Por eso la furia se da no solo al principio, sino también al final, como resultado de proyectos emancipadores fracasados. Recordemos, en Estados Unidos, protestas como la de Ferguson de agosto de 2014, después de que un agente de policía matara a tiros a Michael Brown. ¿Acaso no se trata de casos ejemplares y actuales de lo que Walter Benjamin denominó «violencia divina»? No forman parte de una estrategia a largo plazo, sino que, tal como lo expresó Benjamin, son medios sin fines. ¿No se puede decir lo mismo de otras protestas que siguieron a la de Ferguson, como los disturbios de Baltimore de abril de 2015, y también de los disturbios de los barrios periféricos franceses del otoño de 2005, cuando vimos miles de coches ardiendo y un importante estallido de violencia pública? En esas protestas, lo que más llama la atención es la ausencia total de una perspectiva utópica positiva entre los manifestantes: si el Mayo del 68 fue una revuelta liderada sobre todo por estudiantes y obreros con una visión utópica, las revueltas de 2005 de los barrios periféricos de París no fueron más que arrebatos entre comunidades de inmigrantes convertidas en guetos carentes de ninguna visión colectiva. Si el tan repetido tópico de que vivimos en una época posideológica tiene algún sentido, es este. El hecho de que no hubiera ningún programa en la periferia de París mientras esta ardía es, en sí mismo, un hecho que hay que interpretar. Resulta

revelador de nuestra situación políticoideológica. ¿Qué clase de universo habitamos, que se celebra como una sociedad donde se puede elegir libremente, pero en la que la única opción con que se encuentra el consenso democrático impuesto consiste en actuar a ciegas?

He aquí cómo Göran Therborn caracteriza de manera sucinta nuestra situación: «La especie humana nunca había dispuesto de posibilidades como las actuales para crear un mundo mejor. Al mismo tiempo, el abismo que se abre entre el potencial humano y las condiciones actuales de la humanidad nunca ha sido más amplio»[4]. ¿Por qué este abismo? En su *Idea del socialismo*[5], Axel Honneth comienza con la gran paradoja de la situación presente: existe una creciente insatisfacción con el capitalismo global que a menudo estalla en episodios de furia, pero resulta cada vez menos posible articular esta furia en un nuevo proyecto político de izquierdas. Si esta creciente furia llega a articularse en un programa, suele ser bajo el aspecto del populismo de derechas. Cuando nos asombramos por el enigmático auge del fundamentalismo musulmán, ¿no debería asombrarnos también el no menos enigmático auge del fundamentalismo religioso-nacionalista en países como Polonia, Hungría y Croacia? En las últimas décadas, Polonia ha sido uno de los pocos éxitos definitivos europeos: tras la caída del socialismo, el producto per cápita creció más del doble, y durante los últimos años se mantuvo en el poder el gobierno moderado liberal-centrista de Donald Tusk, y luego, surgiendo prácticamente de la nada, sin que hubiera grandes escándalos de corrupción como en Hungría, la extrema derecha se hizo con el poder, y ahora nos encontramos con un amplio movimiento que pretende prohibir el aborto incluso en los casos límite de peligro mortal para la salud de la madre, violación y deformidad del feto. ¿Qué está pasando?

El caso de Polonia también es importante por otra razón: supone una contundente refutación empírica de la actitud predominante de la izquierda liberal cuando rechaza el populismo autoritario como una política contradictoria condenada al fracaso. Aunque ello en principio sea cierto —a largo plazo todos estamos muertos, como dijo J. M. Keynes—, a (no tan) corto plazo podría haber muchas sorpresas:

> La idea más extendida es que en 2017 los Estados Unidos (y probablemente también Francia y Holanda) se encontrarán con una gestión errática que pondrá en práctica políticas contradictorias que benefician primordialmente a los ricos. Los pobres perderán, porque los populistas no tienen la menor esperanza de recuperar el empleo industrial a pesar de sus promesas. Y proseguirá la masiva entrada de inmigrantes y refugiados, porque los populistas no tienen ningún plan para abordar los orígenes del problema. Al final, los gobiernos populistas, incapaces de gobernar con eficacia, se derrumbarán y sus líderes se enfrentarán al

> *impeachment* o no conseguirán la reelección. Pero los liberales se equivocaban. PiS (Ley y Justicia, el partido derechista-populista que gobierna) ha pasado de ser una nulidad ideológica a convertirse en un partido que ha conseguido introducir escandalosos cambios con una velocidad y una eficacia récord […]. Ha llevado a cabo la transferencia social más importante de la historia polaca contemporánea. Los padres reciben 500 eslotis (120 dólares) al mes por cada niño que tienen después del primero, o por todos los niños en familias más pobres (la renta media neta mensual es de menos de 2900 eslotis, aunque más de dos tercios de los polacos ganan menos). Como resultado, la tasa de pobreza ha disminuido entre un 20 y un 40 %, y entre un 70 y un 90 % entre los niños. La lista continúa: en 2016, el gobierno introdujo la medicación gratuita para las personas de más de setenta y cinco años. El salario mínimo supera el que pedían los sindicatos. La edad de jubilación se ha reducido desde los sesenta y siete años para hombres y mujeres a los sesenta para las mujeres y los sesenta y cinco para los hombres. El gobierno también planea reducir los impuestos para los contribuyentes de rentas bajas[6].

El PiS hace lo que Marine Le Pen también promete hacer en Francia: una combinación de medidas antiausteridad —transferencias sociales que ningún partido izquierdista se atreve ni a plantear— y una promesa de orden y seguridad que reafirma la identidad nacional y hace frente a la inmigración. ¿Quién puede mejorar esta combinación, que aborda directamente las grandes preocupaciones del ciudadano medio? Podemos atisbar en el horizonte una situación extrañamente perversa en la que la «izquierda» oficial impone medidas de austeridad (al tiempo que defiende los derechos multiculturales, etc.), mientras la derecha populista aboga por medidas antiausteridad para ayudar a los pobres (al tiempo que presenta un programa nacionalista xenófobo): la más reciente ilustración de lo que Hegel escribió como *die verkehrte Welt*, «el mundo al revés».

¿Y si Trump se mueve en la misma dirección? ¿Y si su proyecto de proteccionismo moderado y grandes obras públicas, combinado con medidas de seguridad antiinmigración y una nueva paz perversa con Rusia, acaba funcionando? En francés se utiliza el así llamado *ne explétif* después de ciertos verbos y conjunciones; también se conoce como el «*ne* no negativo», porque en sí mismo no tiene un valor negativo: «se utiliza en situaciones en las que la frase principal posee un significado negativo (ya sea negativo-malo o negativo-negativo), como en expresiones de miedo, advertencia, duda y negación»[7]. Por ejemplo: *Elle a peur qu'il ne soit malade* («Teme que esté enfermo»). Lacan observó que esta negación superflua transmite perfectamente el vacío que separa nuestro auténtico deseo inconsciente de nuestro deseo consciente: cuando una esposa teme que su marido esté enfermo, es posible que lo que le preocupe es que no esté enfermo (es decir, que desee que esté enfermo). ¿No podríamos decir lo mismo de esos liberales de izquierda horrorizados por Trump? *Ils ont*

peur qu'il ne soit une catastrophe. Lo que realmente temen es que no sea una catástrofe.

Pasemos al otro extremo, a la construcción del nuevo poder. Cuando, un día después de ganar el referéndum en contra de la presión de la Unión Europea y decir que «no» a las políticas de austeridad, el gobierno de Syriza cedió completamente a esa presión, esa pasmosa inversión representa el «juicio infinito» definitivo (coincidencia de los opuestos) de la política izquierdista contemporánea que está en el poder: no hubo mediación gradual entre los dos extremos, no se fue lentamente hacia un compromiso, sino que se dio una inversión directa y brutal: inmediatamente después de un decidido «no» a las políticas de austeridad, Syriza se convirtió en su fiel ejecutor. Tenemos que aceptar esta paradoja en su sentido más puro, no minimizarla remitiéndonos a circunstancias concretas (el miedo, o incluso una absoluta corrupción por parte del liderazgo de Syriza, etc.). Nos enfrentamos aquí con una inversión dialéctica totalmente hegeliana, en la que la postura ética más elevada se convierte en sumisión renunciando a los propios principios.

En la escena final de la película *V de Vendetta* (2006), miles de londinenses desarmados llevan una máscara de Guy Fawkes mientras marchan hacia el Parlamento; sin haber recibido orden alguna, los militares permiten que la multitud entre en el Parlamento, y la gente se apodera de él. Cuando Finch le pregunta a Evey por la identidad de V, ella le contesta: «Era todos nosotros». Muy bien, es un precioso momento extático, pero estoy dispuesto a vender a mi madre a unos tratantes de esclavos para poder ver *V de Vendetta*, segunda parte: ¿qué habría ocurrido el día después de la victoria del pueblo? ¿Cómo habrían (re)organizado su vida cotidiana?

Haciéndose eco de las grandes protestas populares de años anteriores, donde cientos de miles de personas se reunieron en lugares públicos (desde Nueva York hasta París pasando por Madrid, Atenas, Estambul y El Cairo), el «ensamblaje» (no en el sentido de la teoría del ensamblaje desarrollada por Latour y De Landa, sino en el sentido de analizar los fenómenos de ensamblaje en lugares públicos), con sus efectos performativos y su capacidad de enfrentarse a las existentes relaciones de poder, se convirtió en un tema popular de la teoría. Deberíamos mantener una distancia escéptica hacia ese tema: sean cuales sean sus méritos, ni siquiera roza el problema clave de cómo pasar de una protesta ensambladora a la imposición de un nuevo poder, de cómo ese nuevo

poder funciona en contraste con el viejo. Jean-Claude Milner nos relata que en una ocasión Althusser improvisó una tipología de líderes revolucionarios digna de la clasificación que hizo Kierkegaard de los seres humanos en funcionarios, criadas y deshollinadores: los que citan refranes, los que no citan refranes, y los que se inventan (nuevos) refranes. Los primeros son unos bribones (es lo que Althusser pensaba de Stalin), los segundos son grandes revolucionarios condenados al fracaso (Robespierre); y solo los terceros comprenden la verdadera naturaleza de una revolución y triunfan (Lenin, Mao). Si dejamos aparte la lectura que hace Milner de esta tríada (los auténticos líderes importaron la idea de la revolución del extranjero, y para que pareciera arraigada en su país tuvieron que disfrazarla con la forma popular de los refranes[8]), su importancia reside en el hecho de que presenta tres maneras distintas de relacionarse con el gran Otro (la sustancia simbólica, el dominio de las costumbres no escritas y la sabiduría que donde mejor se expresa es en la estupidez de los refranes). Los bribones simplemente reinscriben la revolución en la tradición ideológica de su país (para Stalin, la Unión Soviética era la última fase del desarrollo progresivo de Rusia). Los revolucionarios radicales como Robespierre fracasan porque simplemente representan una ruptura con el pasado que no consigue imponer una nueva serie de costumbres (recordemos el absoluto fracaso de Robespierre a la hora de reemplazar la religión por un nuevo culto al Ser Supremo). Líderes como Lenin y Mao triunfaron (al menos durante un tiempo) porque inventaron nuevos refranes, lo que significa que impusieron nuevas costumbres que regulaban la vida cotidiana. Una de las mejores historias sobre Samuel Goldwyn nos cuenta que, al ser informado de que los críticos a veces se quejaban de que en sus películas había demasiados viejos clichés, anotó en un memorándum que mandó a su departamento de guiones: «¡Necesitamos más clichés nuevos!». Tenía razón, y esa es la tarea más difícil de una revolución: crear «nuevos clichés» para la vida cotidiana habitual.

Hay una idea que circula de manera clandestina entre muchos izquierdistas radicales decepcionados, una repetición más suave de la opción terrorista que tomaron algunos después del movimiento de 1968 (Action Directe en Francia, la BaaderMeinhof en Alemania, por ejemplo): solo una catástrofe radical (preferiblemente ecológica) puede sacar de su sopor a la masa y darle así nuevo ímpetu a la emancipación radical. La versión más reciente de esta idea se relaciona con los refugiados: la

afluencia en grandes cantidades de refugiados podría revitalizar la izquierda radical europea. Me parece un pensamiento obsceno: a pesar de que un suceso como ese seguramente le daría un gran impulso a la brutalidad contra los inmigrantes, el aspecto realmente delirante de esa idea consiste en que intenta llenar el vacío creado por la ausencia de proletarios importándolos del extranjero para que nazca una revolución gracias a un agente revolucionario suplente…

Naturalmente, podemos afirmar que las repetidas derrotas de la izquierda no son más que etapas en un largo proceso educativo que podría acabar en victoria; imaginemos, por ejemplo, que Occupy Wall Street creó las condiciones para el movimiento de Bernie Sanders, que a su vez podría ser el primer paso en la aparición de un movimiento izquierdista nutrido y organizado. No obstante, lo menos que se puede decir es que, a partir de 1968, la estructura del poder demostró una extraordinaria capacidad para utilizar movimientos de protesta como fuentes para su propia renovación. Pero si el cuadro es tan desolador, ¿por qué no dejarlo y resignarnos a un modesto reformismo? El problema, simplemente, es que el capitalismo global nos enfrenta a una serie de antagonismos que no se pueden controlar, y ni siquiera contener, dentro del marco de la democracia capitalista global. Ni más ni menos que Elon Musk, la icónica figura de Silicon Valley, el fundador de SolarCity y Tesla, propuso la fórmula: «Los robots harán vuestro trabajo, el gobierno pagará vuestro salario»:

> Los ordenadores, las máquinas inteligentes y los robots parecen ser la fuerza de trabajo del futuro. Y a medida que más y más empleos sean reemplazados por la tecnología, la gente tendrá menos trabajo que hacer, y al final se mantendrá cobrando del gobierno, predice Elon Musk. Según nos dice, no habrá más opciones: «Casi todo parece indicar que acabaremos con una renta básica universal, o algo parecido, a causa de la automatización»[9].

Si esta perspectiva no es el final del capitalismo, ¿qué puede serlo, entonces? También deberíamos observar que la fórmula de Musk implica un gobierno fuerte, y no solo una red de cooperativas locales. De manera que la *verdadera* cuestión que se plantea hoy en día es la siguiente: ¿hemos de aceptar el capitalismo como un hecho de la naturaleza (humana), o el capitalismo global contiene antagonismos tan poderosos que impiden su reproducción indefinida? Encontramos cuatro antagonismos. Se refieren a: (1) *el bien común de la cultura* en el más amplio sentido de capital «inmaterial»: las formas de capital «comunicativo» inmediatamente socializadas —sobre todo el lenguaje—, nuestros medios de comunicación y educación, por no mencionar la esfera financiera, con las absurdas

consecuencias de una circulación descontrolada del dinero virtual; (2) *el bien común de la naturaleza exterior*, amenazado por la contaminación humana: todos los peligros concretos —el calentamiento global, la muerte de los océanos, etc.— son aspectos de un descarrilamiento del sistema de reproducción de la vida sobre la tierra; (3) *el bien común de la naturaleza interna* (la herencia biogenética de la humanidad): con la nueva tecnología biogenética, la creación de un Hombre Nuevo en el sentido literal de transformar la naturaleza humana se convierte en una posibilidad realista; y, por último, aunque no menos importante, (4): *el bien común de la propia humanidad, del espacio social y político compartidos*: cuanto más global se vuelve el capitalismo, más aparecen nuevos muros y *apartheids*, que separan a los que están DENTRO de los que están FUERA. Esta división global viene acompañada del aumento de las tensiones entre los nuevos bloques geopolíticos (el «choque de civilizaciones»). Es esta referencia al «bien común» lo que justifica la resurrección de la idea del comunismo: nos permite ver cómo esos bienes comunes se van cerrando de manera progresiva en el proceso de proletarización de aquellos que quedan excluidos de la mismísima sustancia de sus vidas.

Solo el cuarto antagonismo, la referencia a los excluidos, justifica el término comunismo: los tres primeros de hecho tienen que ver con la supervivencia antropológica, económica e incluso física de la humanidad, mientras que el cuarto es, en última instancia, una cuestión de justicia. Pero aquí topamos con la vieja y aburrida cuestión de la relación entre socialismo y comunismo: ¿por qué llamar comunismo a la meta de un movimiento emancipador radical? En la tradición marxista, el socialismo se conceptualizó como la (in)fausta fase inferior del comunismo, de forma que supuestamente el «progreso» iba de socialismo a comunismo. (No es de extrañar que, en relación con la triste realidad de la vida bajo el «socialismo real», abundaran los chistes, como aquel tan conocido sobre la Unión Soviética, en el que un grupo de moscovitas lee un gran cartel de propaganda que dice: «¡En veinte años viviremos en el comunismo plenamente desarrollado!». Uno de los allí reunidos se echa a reír y salta de alegría y dicha, y cuando los demás le preguntan por qué, contesta: «Tengo cáncer, y dentro de veinte años seguro que estaré muerto»). Pero la realidad era diferente; casi todos los países socialistas comenzaron con una versión del comunismo primitivo pero radical (la Unión Soviética entre 1918 y 1920, etc.), y después, para poder sobrevivir, tuvieron que «retroceder» y llegar a acuerdos con la vieja sociedad, de manera que el

desarrollo fue del comunismo al socialismo (que combinaba lo viejo y lo nuevo). Lo peor que podemos hacer hoy en día es abandonar el nombre de «comunismo» y defender una versión adocenada del «socialismo democrático». La tarea a la que nos enfrentamos en la actualidad es precisamente la reinvención del comunismo, un cambio radical que va más allá de cualquier idea vaga de la solidaridad social. En la medida en que, durante el curso del proceso histórico del cambio, su objetivo se vaya redefiniendo, podemos decir que hay que reinventar el comunismo como nombre para lo que surge como meta después del fracaso del socialismo.

El sistema reacciona ante la teoría «radical» de hoy tal como describe Hegel en el prefacio a la *Filosofía del derecho*, donde menciona «una carta de Joh. v. Müller, el cual, refiriéndose a la situación de Roma en el año 1803, cuando estaba bajo dominio francés, escribe: "Un profesor, al preguntarle cómo les iba a las universidades públicas, contestó: '*On les tolère comme les bordels!*' ['Se las tolera, como a los burdeles']"»[10]. ¿No es lo mismo que ocurre hoy en día en el mundo universitario «radical», al que se tolera del mismo modo? Se considera que «aunque no puede hacer mucho bien, tampoco puede hacer mucho mal».[11] Mi opinión es que solo un comunismo reinventado puede devolver a la teoría su fuerza emancipadora.

Este enfoque del comunismo (que he expuesto en algunos libros recientes) se ha visto sometido últimamente a una serie de críticas. Básicamente, mis críticos identifican cinco pecados capitales: mi (abiertamente admitido) eurocentrismo, es decir, mi insistencia en las raíces europeas del proyecto de emancipación universal; mi rechazo de las propuestas más radicales de la Plataforma de Izquierda griega (el Grexit, etc.) tras la victoria del gobierno de Syriza en el referéndum; mi crítica a la transformación de los refugiados y los inmigrantes en una nueva forma de proletariado global y mi insistencia en los problemas de la identidad cultural; mis dudas acerca de algunos de los componentes ideológicos del movimiento LGBT+; y, por último aunque no menos importante, mi «apoyo» al «fascista» Donald Trump. Como ya esperaba, todos estos reproches se combinan en la tesis de que en realidad no soy más que un racista eurocentrista homófobo que se opone a cualquier auténtica medida radical… El presente libro aborda de manera sistemática todas estas críticas.

El coraje de la desesperanza es sin duda un libro sombrío, pero prefiero ser pesimista: al no esperar nada, a veces me llevo alguna sorpresa agradable (pues las cosas generalmente no son tan malas como podrían), mientras que los optimistas ven sus esperanzas defraudadas y acaban constantemente deprimidos. Las dos partes del libro desarrollan un sombrío diagnóstico a dos niveles: el del caos económico-político en el que estamos inmersos —«Los altibajos del capitalismo global»— y el del escenario ideológico en el que se libran las batallas políticas económicas: «El teatro de sombras ideológico». (Este escenario no es solo un reflejo secundario de la «auténtica» lucha económica, sino que es el mismísimo escenario en el que se libran las «auténticas» batallas). La primera parte ofrece una rápida perspectiva general de los callejones sin salida del capitalismo global; a continuación describe el destino de Syriza como intento de salir del capitalismo global; y concluye con una perspectiva general del regreso de la religión como factor político, desde China hasta Israel. La segunda parte comienza con un análisis de la así llamada «amenaza terrorista» del fundamentalismo religioso; a continuación aborda la encarnizada batalla mundial por la sexualidad que libran los conservadores y las fuerzas de la corrección política; y concluye con la furia populista como reacción predominante a estas encrucijadas. Un breve movimiento final dibuja una imagen aún más sombría de cómo las actuales tensiones geopolíticas podrían conducir a la Tercera Guerra Mundial.

Primera parte

Los altibajos del capitalismo global

1.
EL CAPITALISMO GLOBAL Y SUS DESCONTENTOS

ALBOROTOS EN LA CÚPULA

En la película de terror clásica de Edgar G. Ulmer *Satanás (The Black Cat*, 1934), la oposición entre el personaje de Bela Lugosi (Werdegast) y el que interpreta Boris Karloff (Poelzig) representa dos estilos de «no muertos», que se refieren a las anteriores encarnaciones de los actores en la pantalla: Lugosi es el espectro superviviente obsesionado con el pasado traumático, mientras que Karloff es un monstruo tipo máquina, es decir, nos encontramos con el no muerto típico frente al monstruo frankensteiniano (algo claramente perceptible en su manera de actuar: los manierismos estilo Drácula de Lugosi frente a los gestos acartonados de Karloff). Toda la película se encamina hacia la escena final de tortura sadomasoquista escenificada de manera teatral, en la que Lugosi comienza a despellejar en vivo a Karloff. ¿No es esta oposición la lucha de clases reducida a su mínima expresión, la oposición entre el vampiro aristocrático y el muerto viviente proletario? Así pues, ¿qué forma adquiere este despellejamiento en nuestra época?

En la primera mitad de 2015, Europa estaba preocupada por los movimientos emancipadores radicales (Syriza, Podemos), mientras que en la segunda mitad la atención se desplazó al tema «humanitario» de los refugiados: la lucha de clases quedó literalmente reprimida y se vio reemplazada por los temas liberal-culturales de la tolerancia y la solidaridad. Con los atentados terroristas de París del viernes 13 de noviembre de 2015, incluso la crisis de los refugiados (que todavía remite a grandes temas socioeconómicos) se vio eclipsada por la simple oposición de todas las fuerzas democráticas atrapadas en una guerra implacable contra las fuerzas del terror, y no es difícil imaginar lo que siguió:

búsquedas paranoicas de agentes del ISIS entre los refugiados, etc. (los medios de comunicación no disimularon su júbilo al informar de que dos de los terroristas habían entrado en Europa a través de Grecia como refugiados)[1]. Las grandes víctimas de los ataques terroristas de París serán los propios refugiados, y los verdaderos ganadores detrás de los tópicos estilo *Je suis Paris* serán simplemente los partidarios de la guerra total en ambos bandos. Así es como deberíamos condenar *en realidad* los atentados de París: no simplemente participando en los patéticos espectáculos de la solidaridad antiterrorista, sino insistiendo en la simple cuestión de a quién benefician. No deberíamos «comprender mejor» a los terroristas del ISIS (en el sentido de que «sus deplorables actos son sin embargo reacciones a las brutales intervenciones europeas»): deberían caracterizarse como lo que son, como el anverso islamo-fascista de los racistas europeos antiinmigración: dos caras de la misma moneda.

Pero hay otro aspecto más formal que debería hacernos reflexionar: la mismísima forma en que tuvieron lugar los ataques: una alteración momentánea y brutal de la vida cotidiana. (Resulta significativo que los objetos atacados no representen a los poderes políticos o militares, sino a la cultura popular cotidiana: restaurantes, salas de conciertos de *rock*, etc.). Dicha forma de terrorismo —una alteración momentánea— caracteriza sobre todo los ataques a los países occidentales desarrollados, en claro contraste con muchos países del Tercer Mundo, en los que la violencia es una constante en su vida. Pensemos en la vida cotidiana del Congo, Afganistán, Siria, Irak, Líbano; ¿dónde están las protestas y las declaraciones de solidaridad internacional cuando centenares de personas mueren cada día? Deberíamos recordar *ahora* que vivimos en una «cúpula» en la que la violencia terrorista es una amenaza que solo estalla de vez en cuando, en contraste con los países en los que (con la participación o la complicidad de Occidente) la vida cotidiana consiste en un terror y una brutalidad ininterrumpidos.

En su libro *En el mundo interior del capital* (2013), Peter Sloterdijk demuestra que en la globalización actual el sistema mundial ha completado su desarrollo, y que, como sistema capitalista, ha acabado determinando todas las condiciones de vida. El primer símbolo de esta evolución fue el Crystal Palace de Londres, el emplazamiento de la primera exposición universal de 1851: la inevitable exclusividad de la globalización en cuanto construcción y expansión de un mundo interior cuyos límites son invisibles, aunque prácticamente insuperables desde fuera, y que ahora está

habitado por los mil quinientos millones de «ganadores» de la globalización. Los que están al otro lado de la puerta son el triple. En consecuencia, «el mundo interior del capital no es un *agora* ni una feria de ventas al aire libre, sino un invernadero que ha arrastrado hacia dentro a todo lo que antes era exterior». Este interior, construido sobre los excesos capitalistas, lo determina todo: «El hecho primordial de la Época Moderna no es que la tierra gire en torno al sol, sino que el dinero lo haga en torno a la tierra». Después del proceso que transformó el mundo en el globo terráqueo, «la vida social solo podía desarrollarse en un *interieur* ampliado, en un espacio ordenado domésticamente y climatizado artificialmente». A medida que el capitalismo cultural impera, todas las convulsiones que forman el mundo quedan contenidas: «Bajo tales condiciones, ya no podrían suceder acontecimientos históricos, en todo caso accidentes domésticos»[2]. A lo que apunta correctamente Sloterdijk es a que la globalización capitalista no representa tan solo apertura y conquista, sino también una cúpula cerrada sobre sí misma que separa el Interior del Exterior. Los dos aspectos son inseparables: el alcance global del capitalismo se fundamenta en su manera de introducir una división de clases radical en todo el globo, separando a los que están protegidos por la esfera de los que están fuera.

Los últimos ataques terroristas de París, además de la oleada de refugiados, nos recuerdan por un momento el violento mundo que hay fuera de nuestra cúpula, un mundo que, para los que estamos dentro, aparece sobre todo en las noticias de televisión acerca de países lejanos y violentos, no como parte de nuestra realidad, sino invadiéndola. Nuestro deber ético-político no consiste tan solo en ser conscientes de la realidad que hay fuera de nuestra cúpula, sino en asumir plenamente nuestra corresponsabilidad por los horrores que hay fuera. La película de James Mangold *Tierra de policías (Cop Land*, 1996) está ambientada en Garrison (una Nueva Jersey imaginaria al otro lado del río que la separa de Manhattan), donde Ray Donlan, un teniente corrupto de la policía de Nueva York (interpretado por Harvey Keitel) ha fundado un lugar en el que los policías de Nueva York pueden vivir con sus familias en un ambiente totalmente seguro. Cuando Freddy Heflin, un honesto policía local (Silvester Stallone) expresa sus reparos morales acerca de la manera de actuar de Donlan, este responde:

> Freddy, he invitado a hombres, policías, buenas personas, a vivir en esta población. Y estos hombres se ganan la vida, cruzan el puente cada día hasta la ciudad en la que todo está

> patas arriba, donde el policía es el delincuente y el delincuente es la víctima. Lo único que han hecho ha sido sacar a sus familias antes de que la vida en la ciudad comenzara a afectarles. Nosotros construimos un lugar donde las cosas tienen sentido, donde puedes caminar por la calle sin miedo, y tú vienes a verme con un plan para enderezar las cosas, donde todo el mundo en la ciudad se dé la mano y canten: «We Are the World». Muy bonito. Pero, Freddy, tu plan es un plan infantil, se ha hecho en el dorso de una caja de cerillas sin pensar, sin estudiar la jugada. Yo estudio la jugada, veo esta ciudad destruida. Eso no es lo que quieres, ¿verdad?

Resulta fácil ver de qué manera la visión casi ontológica de Donlan es falsa: el grupo de policías crea su remanso de paz retirándose del corrupto Manhattan, pero es su plena participación en el universo del crimen corrupto de Manhattan lo que les permite mantener a raya el crimen en su reducto y conservar ese modo de vida seguro y amistoso. Lo que esto significa es que es su mismísima preocupación por su remanso de paz lo que contribuye a la reproducción regular del crimen en Manhattan, y lo mismo se puede decir de todos los que participan en los delitos de Manhattan, con la excepción de los delincuentes callejeros de más bajo nivel. ¿Acaso los jefes de la mafia no actúan también como lo hacen para proteger el remanso de paz de sus familias? Deberíamos observar la circularidad de esta constelación: el esfuerzo por crear un remanso de paz y protegerlo del enloquecido mundo exterior genera ese mismo mundo del que intentamos protegernos. ¿No nos encontramos con la misma paradoja en Songdo, una nueva ciudad que alberga a un millón de habitantes construida de la nada cerca del aeropuerto Incheon de Seúl, en Corea del Sur, una especie de supremo manifiesto ideológico en piedra? En su crónica «Songdo, la ciudad sin alma», Francesco Martone describe que Songdo se levanta:

> sobre 6,5 kilómetros cuadrados ganados al mar por una mano humana que altera los límites y las morfologías. Con el tiempo albergará a 250 000 personas, y se está convirtiendo rápidamente en un lugar de moda, hasta el punto de que varias estrellas de telenovela se han trasladado a lo que les gustaría considerar el Beverly Hills de Oriente. Sin embargo, en este momento la ciudad no es más que un conjunto de edificios futuristas casi vacíos, con unos cuantos ciclistas que deambulan por sus amplias avenidas, y con unas obras en las que se trabaja las veinticuatro horas. Los canales, al fondo, están llenos de barcos mercantes.
>
> Caminar entre esos altos edificios de acero y cristal, por esas carreteras semidesiertas que esperan llenarse de coches, es como vivir en un *show* de Truman de liberalismo sin límites […].
>
> Una especie de «ciudad-estado» en la que los inversores disfrutan de todo tipo de exenciones, y no solo tributarias. Es una representación plástica y virtual del liberalismo extremo, la cosificación de la realidad cotidiana, de la naturaleza transformada en una mercancía de consumo, la imposible ecuación entre un New Deal Verde y el crecimiento, piedras falsas y árboles plantados sobre la arena plana, azotados por ráfagas de aire, un frío gélido en invierno, un calor sofocante en verano […].

> Songdo se considera en la actualidad un escaparate de la «economía verde», y se presume de ello. Es una ciudad construida a costa de desplazar un delicado ecosistema en el que vivían al menos once especies de aves migratorias, entre ellas la *Platalea minor*, un lugar de gran importancia para la convención de Ramsar.
>
> Unas centrales eléctricas superverdes de emisiones cero convierten las mareas en energía, destruyendo los frágiles hábitats costeros. De manera paradójica, la central eléctrica mareomotriz más grande del mundo, la central mareomotriz de Siwha, ha sido registrada por el Mecanismo de Desarrollo Limpio, y se ha construido para reducir las emisiones y generar créditos de carbono. «Un conflicto de verde: el Mecanismo de Desarrollo Limpio contra la conservación del hábitat: el caso de Incheon, Corea del Sur», es el elocuente título de un artículo que señalaba la contradicción entre el capitalismo verde y la ecología. ¿Qué clase de conversión ecológica es posible en un lugar artificial en el que los derechos están sometidos al imperio del mercado y las finanzas? ¿Un lugar que pretende ser un laboratorio de un New Deal Verde, antiséptico y sin alma? […]
>
> Serán estos espacios urbanos extraterritoriales, tales como IFEX y muchos más, desarrollados «in vitro», suspendidos en el espacio y en el tiempo, agujeros negros donde no impera la legislación laboral y exentos de impuestos, los que representarán la nueva frontera del liberalismo salvaje, alimentados por el expolio de los recursos de otras partes del mundo. La cuestión es que Songdo es en la actualidad uno de esos espacios «extraterritoriales», parecido a las zonas francas, que además de ser paraísos fiscales trazan una geografía paralela de poder, una red de gobierno paralelo, lejos del escrutinio público, que no plantea ninguna anomalía ni alternativa […].
>
> Así, Songdo, diseñado por la empresa urbanística Kohn Pederson Fox, es una ciudad que se puede reproducir en cualquier lugar del mundo, con su Central Park, su World Trade Center, sus canales que evocan una Venecia futurista, un parque tecnológico y un complejo biológico. En los hoteles, unos retretes electrónicos ofrecen diversas opciones a los huéspedes, desde el enema más automatizado a masajes en las nalgas a diversas temperaturas. Los supermercados venden cosméticos producidos con la manipulación genética de células madre para blanquear la piel que alimentan la ilusión de la eterna juventud[3].

Esta nueva ciudad, por decirlo de manera suave, es la ideología neoliberal encarnada, una combinación imposible de economía de mercado exenta de control estatal y con las habituales preocupaciones ecológicas, educativas y sanitarias «progresistas», el resultado de construir un entorno «verde» en un hábitat natural devastado. Para hacerse una idea completa, tenemos que imaginar una cúpula transparente gigante (parecida a la que aparece en las películas *Zardoz* o *Elysium*) para mantener la ciudad a salvo del entorno contaminado, además de retretes transgénero para garantizar que todas las formas de segregación han quedado atrás (en una ciudad que es en sí misma una zona segregada).

Cúpula, oriente y occidente

En la constelación histórica actual, ¿se limita la cúpula a los países prósperos occidentales (y sus copias por todo el mundo), de modo que la lucha proletaria para romper la cúpula se identifica con la lucha contra el

espantajo del «eurocentrismo»? Siguiendo este mismo razonamiento, Pankaj Mishra, en «Del crepúsculo de Occidente», defiende «un regreso a las instituciones confederales estilo otomano que transfiera poder y garantice los derechos de las minorías».

> En el siglo XXI, el antiguo hechizo del progreso universal —ya fuera a través del socialismo estilo occidental, o el capitalismo y la democracia— ha quedado decididamente roto. Resulta imposible de mantener el supuesto, que se remontaba al siglo XIX, de que estas ideologías y técnicas universalistas vayan a traer un crecimiento infinito y estabilidad política […]. La crisis global, que es mucho más moral e intelectual que política y medioambiental, pone en entredicho, por encima de todo, nuestra prolongada sumisión a las ideas políticas económicas occidentales. Ya sea en guerras catastróficas como la de Irak o Afganistán, o en desastrosas intervenciones como la de Libia, la crisis financiera de 2008 —que tanto ha elevado el desempleo en Europa, que parece un problema sin solución y que es probable que acabe entregando el poder a partidos de extrema derecha en todo el continente—, la crisis sin resolver del euro, las repugnantes disparidades de renta tanto en Europa como en Estados Unidos, la extendida sospecha de que el dinero ha corrompido los procesos democráticos, el absurdamente disfuncional sistema político estadounidense, las revelaciones de Edward Snowden acerca de la Agencia de Seguridad Nacional, o la dramática falta de perspectivas entre los jóvenes de todas partes: todo ello, por separado y en conjunto, no solo ha socavado la autoridad moral de Occidente, sino que también ha debilitado su hegemonía intelectual […]. Por eso su mensaje al resto de la población mundial ya no puede ser ese discurso tan poco sincero de que el modo de vida occidental es el mejor, que los demás deberían intentar reproducirlo de manera diligente en cualquier lugar del mundo construyendo una identidad nacional e implantando el capitalismo industrial […]. El antropólogo estadounidense Clifford Geertz, al reflexionar sobre la «generalizada desigualdad» del mundo, se refirió en una ocasión a cómo «la destrucción de coherencias más grandes» para formar «otras más pequeñas, relacionadas entre sí de manera incierta, ha provocado que la relación de las realidades locales […] con el mundo global resulte extremadamente difícil. Si hay que llegar a comprender lo general», proseguía Geertz, «y descubrir nuevas unidades, no parece que vaya a llevarse a cabo de manera directa, de una vez, sino a través de ejemplos, diferencias, variaciones, detalles; de manera poco sistemática, caso por caso. En un mundo astillado, hemos de dirigir nuestra atención hacia las astillas». […] El camino occidental a la modernidad ya no puede considerarse algo «normal»; ya no puede ser el criterio con el que medir el cambio histórico en otras partes del mundo. Los europeos han creado su propia modernidad en las circunstancias históricas muy concretas de los siglos XIX y XX, y otros pueblos han intentado imitarlos desde entonces con más o menos éxito. Pero hay, y siempre hubo, otras maneras de concebir el Estado, la sociedad, la economía y el bienestar. Todas poseen sus dificultades y retos específicos. Sin embargo, solo será posible comprenderlas si prestamos atención de una manera abierta y sostenida a las sociedades no occidentales y a sus tradiciones políticas e intelectuales. Dicho esfuerzo, formidable en sí mismo, también iría en contra de ese universalismo que se mira el ombligo que Occidente ha mantenido durante dos siglos. Pero será algo necesario si deseamos enfrentarnos seriamente al gran problema que se le presenta a la gran mayoría de los seres humanos: cómo asegurarse una vida digna y sostenible entre una desigualdad y una animosidad cada vez más profundas en un mundo interdependiente[4].

Vale la pena citar estos largos párrafos, pues transmiten de una manera concisa el sentido común poscolonial: deberíamos reconocer el fracaso de la civilización occidental como modelo global, y el fracaso de las naciones descolonizadas que intentaron emularlo. Sin embargo, este diagnóstico

tiene un problema: sí, la lección pos-11-S es el final del sueño de Fukuyama de la democracia liberal global; pero a nivel económico, el capitalismo ha triunfado en todo el mundo: las naciones del Tercer Mundo que ahora crecen a un ritmo espectacular son las que lo refrendan. La máscara de la diversidad cultural se sostiene gracias al universalismo del capital global. Y este nuevo capitalismo global funciona incluso mejor si su complemento político se sostiene sobre los así llamados «valores asiáticos». El capitalismo global no tiene ningún problema a la hora de adaptarse a una pluralidad de religiones, culturas y tradiciones locales. De modo que la cruel ironía del antieurocentrismo es que, en nombre del anticolonialismo, se critica a Occidente justo en el momento histórico en que el capitalismo global ya no necesita los valores culturales occidentales (igualitarismo, derechos fundamentales, el Estado del bienestar) para funcionar sin problemas, y le va bastante bien con la «modernidad alternativa» autoritaria. Resumiendo, se tiende a denunciar los valores culturales occidentales justo en el momento en que, reinterpretados de manera crítica, muchos de ellos podrían servir como arma contra la globalización capitalista. Y viceversa, tal como señaló con agudeza Saroj Giri, es posible que:

> los inmigrantes que consiguen derechos gracias a la lucha anticolonial antirracista puedan estar obteniendo el derecho a la libre empresa capitalista negándose a ver, negándose a «abrir los ojos», tal como el negro airado le chillaba al inmigrante poscolonial. Este derecho a la libre empresa es otra manera de acumulación de capital impulsada por el emprendedor poscolonial: produce «trabajo esclavo contemporáneo» y relaciones de clase racializadas en nombre de plantarle cara a la regla de la diferencia colonial [...]. Encontramos una encubierta posición de clase estilo Ayn Rand que apuntala el antirracismo de los hiperbólicos anticolonialistas. Entonces no resulta difícil ver que la alteridad radical no moderna sobre la que se basa el anticolonial representa ahora el capitalismo universal[5].

La última frase de Giri debería tomarse en todo su rigor hegeliano: el «universal concreto» del capitalismo global actual, la forma concreta que sobredetermina y tiñe su totalidad, es la del capitalista no europeo «anticolonial».

Lo que Giri pretende no es simplemente afirmar la primacía de la «lucha de clases» económica sobre otras luchas (contra el racismo, por la liberación sexual, etc.); si simplemente descodificamos la tensión racial como un reflejo de las diferencias de clase, ese desplazamiento directo de la raza a la clase es de hecho una manera reduccionista de confundir la mismísima dinámica de las relaciones de clase. Giri se refiere a los escritos de Jared Sexton posteriores a los disturbios de 1992 en Los Ángeles, donde

> critica a estudiosos como Sumi Cho que defienden que «la posibilidad (de los coreano-americanos) de abrir tiendas (en los barrios negros) depende en gran medida de una variable de clase». De aquí que «muchas de las tensiones (entre esos dos grupos) puedan tener un origen de clase más que racial, reflejando en realidad las diferencias entre los inmigrantes coreanos que poseen una tienda y los clientes afroamericanos». Tal como nos muestra Sexton, este análisis de clase no tiene nada que ver con la lucha de clases, pues como clase se separa de cualquier relación social desigual auténtica. En segundo lugar, «la mención de una relación basada en la clase se hacía a fin de mitigar el resentimiento y la hostilidad supuestamente engendrados por "las diferencias culturales y las animadversiones raciales"». Así, para Cho, «la posibilidad de abrir una tienda (un negocio coreano) se basa en gran medida en una variable de clase, *en la oposición* a una variable racial». Se invoca una idea de clase estéril y políticamente atenuada al tiempo que se diluye la cuestión del racismo antinegros. Sexton denomina este enfoque «subordinar la importancia de la raza mientras se mitiga la idea de clase» […]. Ahí es donde nos encontramos con la habitual historia de los inmigrantes poscoloniales que se convierten en grandes emprendedores y mantienen vivo el Sueño Americano mientras otros inmigrantes «ilegales» e indocumentados se ven empujados a lo más bajo de la escala social y una gran mayoría de los negros se ven reducidos no solo a la marginación y la penuria, sino también a la «muerte social» […] este énfasis indirecto que se da a la clase es una manera de reducir la condición sobredeterminada de los negros pobres a lo que parece el resultado natural de las relaciones del (libre) mercado[6].

¿No nos encontramos aquí con un caso ejemplar de cómo la mismísima referencia es una manera de desdibujar el funcionamiento concreto de la lucha de clases? La diferencia de clases en sí misma puede ser el fetiche que desdibuje la lucha de clases.

El legado occidental, de hecho, no solo abarca la dominación imperialista (pos)colonial, sino también el examen crítico de la violencia y explotación que Occidente exportó al Tercer Mundo. Haití estuvo colonizado por los franceses, pero fue la Revolución Francesa lo que proporcionó el sustrato ideológico para la rebelión que liberó a los esclavos y fundó el Haití independiente; el proceso de descolonización se puso en marcha cuando las naciones colonizadas exigieron para ellas los mismos derechos que Occidente se había atribuido. En resumen, no deberíamos olvidar que Occidente es el que proporciona los mismos criterios mediante los cuales él y sus críticos observan su pasado criminal. Nos enfrentamos aquí con la dialéctica de la forma y el contenido: cuando los países coloniales exigen independencia y decretan el «regreso a las raíces», la propia forma de ese regreso (la de un Estado-nación independiente) es occidental. En su misma derrota (el hecho de perder las colonias), Occidente sigue ganando, pues impone al otro su forma social.

Los tres tipos de subjetividad que, según Alain Badiou, operan en el capitalismo global, no abarcan todo el campo de estudio. Existe una subjetividad hegemónica de clase media occidental que se percibe como el faro de la civilización; están aquellos que suspiran por Occidente, y están

aquellos que, producto de la frustración de suspirar por Occidente, se vuelven hacia el nihilismo (auto)destructivo. Pero también hay un tradicionalismo global-capitalista: la postura de aquellos que, al tiempo que participan plenamente en la dinámica capitalista global, intentan limitar sus excesos desestabilizadores basándose en alguna ética o modo de vida tradicional (confucionismo, hinduismo, etc.).

El legado emancipador europeo no se puede reducir a «valores europeos» en el sentido ideológico predominante, es decir, a lo que se refieren nuestros medios de comunicación cuando hablan de cómo nuestros valores se ven amenazados por el islam; por el contrario, la mayor amenaza a la que se ve sometido lo que vale la pena salvar del legado europeo la constituyen los propios defensores de Europa actuales (el populismo antiinmigración). El pensamiento de Platón es un hecho europeo; el igualitarismo radical es europeo; la idea de la subjetividad moderna es europea; el comunismo es el suceso europeo por antonomasia. Cuando los marxistas celebran la capacidad del capitalismo para desintegrar los viejos lazos comunales, cuando detectan en esta desintegración la apertura de un espacio para la emancipación radical, hablan en nombre del legado europeo emancipador. Por eso Walter Mignolo y otros antieurocentristas poscoloniales atacan a Badiou y a otros defensores del comunismo por excesivamente europeos: rechazan la (acertada) idea de que el comunismo es europeo, y, en lugar del comunismo, proponen como fuente de resistencia al capitalismo global algunas tradiciones asiáticas, latinoamericanas o africanas. Aquí hay que hacer una elección fundamental: ¿resistimos al capitalismo global en nombre de las tradiciones locales que socava, o aceptamos esta capacidad de desintegración y nos oponemos al capitalismo global en nombre del proyecto emancipador universal? La razón por la que el antieurocentrismo es tan popular hoy en día es precisamente porque el capitalismo global funciona mucho mejor cuando sus excesos son regulados por alguna tradición antigua: el capitalismo global y las tradiciones locales ya no son opuestos, están del mismo lado[7].

Pongamos un ejemplo, un ejemplo que pone en entredicho la postura de que las costumbres locales son núcleos de resistencia. En el otoño de 2016, un antiguo pastor de cincuenta y cinco años de Santiago Quetzalapa, una remota comunidad indígena a cuatrocientos cincuenta kilómetros al sur de Ciudad de México, violó a una niña de ocho años y el tribunal local lo condenó a comprarle al padre de la víctima dos cajas de cerveza.

Santiago Quetzalapa se halla en el estado de Oaxaca, donde muchas comunidades indígenas están gobernadas por un peculiar sistema popularmente conocido como «usos y costumbres», supuestamente para preservar las tradiciones de las diversas poblaciones indígenas. Los funcionarios que se rigen por los «usos y costumbres» anteriormente han utilizado el marco legal como pretexto para excluir a las mujeres del gobierno local; por ejemplo, Eufrosina Cruz Mendoza, una indígena, ganó las elecciones a alcalde, pero los líderes locales le impidieron tomar posesión porque era una mujer. Casos como este demuestran claramente que las costumbres populares locales en ningún caso han de ser respetadas como forma de resistencia al imperialismo global. La tarea consiste más bien en socavarlas apoyando la movilización contra esas costumbres de los pueblos indígenas, igual que en México, donde las mujeres indígenas se organizan en redes eficaces.

La cúpula manipulada I: ¿Por qué un perro se lame las pelotas?

La división entre el espacio interior cubierto por la cúpula y el exterior no es solo el resultado de una «lógica del capital» objetiva, sino que el espacio del capitalismo global también está deliberadamente «manipulado» para favorecer a los que se hallan dentro de la cúpula, tal como quedó claro cuando se hicieron públicos los así llamados Papeles de Panamá. Lo único realmente sorprendente acerca de la información financiera filtrada en los Papeles de Panamá fue que no había en ellos ninguna sorpresa: ¿acaso no descubrimos *exactamente* lo que esperábamos descubrir acerca de las turbias finanzas de los paraísos fiscales? Pero una cosa es saberlo en general y otra muy distinta tener datos concretos. Es un poco como saber que tu pareja sexual te la está pegando con otros: es algo que se puede aceptar de manera abstracta, pero lo doloroso es descubrir los tórridos detalles, cuando uno imagina lo que estaban haciendo… Así que ahora, con los Papeles de Panamá, tenemos algunas fotos guarras de pornografía financiera, y ya no podemos fingir que no lo sabemos.

Una mirada sucinta a esos papeles revela dos rasgos prominentes: uno positivo y uno negativo. El positivo es la solidaridad generalizada de todos los participantes: en el turbio mundo del capital global, todos somos hermanos. El mundo desarrollado occidental está ahí, incluidos los no

corruptos escandinavos, que se da la mano con Putin y el presidente chino Xi; también encontramos a Irán y Corea del Norte; judíos y musulmanes intercambian guiños amistosos: es un auténtico reino del multiculturalismo, donde todos son iguales y diferentes. El rasgo negativo: la deslumbrante ausencia de los Estados Unidos, que da credibilidad a las acusaciones de los rusos y los chinos de que esa investigación obedecía a intereses políticos concretos.

Y, ahora, ¿qué vamos a hacer con todos esos datos? Hay un chiste clásico de un marido que regresa a casa antes de lo esperado y se encuentra a su mujer en la cama con otro hombre. La sorprendida mujer le pregunta: «¿Qué ha pasado? ¡Hace tres horas que deberías haber vuelto!». El marido explota y le contesta: «No me vengas con tonterías, ¿qué está haciendo ese hombre en nuestra cama?». Y la mujer le contesta tranquilamente: «No me cambies de tema y contesta a mi pregunta». ¿No ocurre algo parecido con las reacciones provocadas por los Papeles de Panamá? La primera (y predominante) es la expresión de rabia moralista: «Horrible, ¿cómo es posible tanta codicia y deshonestidad en la gente? ¿Dónde están los valores básicos de nuestra sociedad?». Lo que deberíamos hacer es cambiar de tema de inmediato y pasar de la moralidad a nuestro sistema económico: los políticos, los banqueros y los directivos son siempre codiciosos, por lo tanto, ¿qué hay en nuestro sistema económico y legal que les permite hacer realidad su codicia de manera tan espectacular?

La realidad que emerge es la de la división de clases, así de simple. Las revelaciones demuestran que la gente rica vive en un mundo aparte en el que se aplican reglas distintas, en el que los procesos legales y las autoridades policiales están fuertemente distorsionados no solo para proteger a los ricos, sino incluso para manipular el imperio de la ley a fin de darles cabida. ¿No se puede decir lo mismo de la bancarrota de Enron en enero de 2002, que puede interpretarse como un comentario irónico de la idea de la sociedad de riesgo? Miles de empleados que perdieron sus empleos y ahorros estaban ciertamente expuestos al peligro, pero sin ninguna auténtica opción: ante ellos el peligro aparecía como un destino ciego. Por el contrario, aquellos que conocían perfectamente los peligros, así como la posibilidad de intervenir en la situación (los altos directivos), minimizaron sus riesgos canjeando sus acciones y opciones antes de la bancarrota, con lo que es verdad que vivimos en una sociedad de elecciones arriesgadas, solo que algunos (los directivos de Wall Street) son los que

eligen, mientras que los demás (la gente normal que paga una hipoteca) son los que se arriesgan…

Ya hay muchas reacciones liberales derechistas a los Papeles de Panamá que les echan la culpa a los excesos de nuestro Estado del bienestar (o a lo que queda de él): puesto que la riqueza está tan gravada con impuestos, no es de extrañar que los propietarios intenten trasladar el dinero a lugares con impuestos más bajos, cosa que en última instancia no es ilegal. Por ridícula que sea esta excusa (los papeles revelan transacciones que de hecho infringen la ley), hay en este argumento algo de verdad, lo que nos permite observar dos cosas. En primer lugar, la línea que separa las transacciones legales de las ilegales es cada vez más borrosa, y a menudo se reduce a una cuestión de interpretación. En segundo lugar, los ricos que llevan su dinero a un paraíso fiscal no son monstruos codiciosos, sino individuos que simplemente actúan como sujetos racionales al intentar salvaguardar su riqueza. En el capitalismo, no se pueden lanzar las malas hierbas de la especulación financiera y guardar las flores de la economía real: en este caso no es posible distinguir unas de otras. No debería darnos miedo llegar hasta el final: el sistema legal del capitalismo global es, en sí mismo y en su dimensión más fundamental, la corrupción legalizada. La cuestión de dónde comienza el delito (qué transacciones financieras son ilegales) no es por tanto una cuestión legal, sino eminentemente política, una cuestión de poder.

Así pues, ¿por qué miles de hombres de negocios y políticos llevan a cabo las actividades documentadas en los Papeles de Panamá? La respuesta es la misma que la de ese antiguo y vulgar chiste acertijo: ¿Por qué los perros se lamen las pelotas? Porque pueden.

La cúpula manipulada II: Los acuerdos de «libre comercio»

Nuestra cúpula no solo está manipulada en virtud de la violación tolerada de las leyes, sino incluso más abiertamente en virtud de los intentos sistemáticos de adaptar las propias leyes a los intereses de los que están cubiertos por la cúpula. El 19 de junio de 2014, el día después del segundo aniversario del confinamiento de Julian Assange en la embajada ecuatoriana de Londres, WikiLeaks filtró a la opinión pública el borrador secreto del Anexo de los Servicios Financieros del Acuerdo en Comercio de Servicios (ACS), el más importante de los tres acuerdos comerciales

multinacionales propuestos. Este borrador, el resultado de la última ronda de conversaciones ACS que tuvieron lugar entre el 28 de abril y el 2 de mayo en Ginebra, abarca cincuenta países y casi todo el comercio de servicios del mundo. Establece las reglas que contribuirán a la expansión de las multinacionales financieras a otros países impidiendo las barreras reguladoras. Prohíbe imponer más regulaciones a los servicios financieros, a pesar de que la opinión generalizada es que el colapso financiero de 2007-2008 fue resultado de la falta de regulación. Además, los Estados Unidos en concreto insisten especialmente en impulsar el flujo de datos a través de los países, incluyendo datos personales y económicos.

El borrador se había declarado secreto para que nadie conociera los términos del ACS no solo durante las negociaciones, sino durante los cinco años posteriores a su entrada en vigor. Aunque las negociaciones del ACS no sufrieron una censura directa, apenas se mencionaron en nuestros medios de comunicación: una marginación y un secretismo que contrastan vivamente con la importancia histórica y mundial del acuerdo. Si entraba en vigor, tendría consecuencias globales, y de hecho sería una especie de eje legal para reestructurar el mercado mundial. El ACS obligaría a gobiernos futuros, sin importar quién ganara las elecciones o lo que dijeron los tribunales. Impondría un marco restrictivo a los servicios públicos, desde el desarrollo de servicios nuevos a la protección de los existentes, que era la razón principal por la que se mantenía en secreto, sin duda. El ACS no es en absoluto el único acuerdo que se mantiene en secreto: hoy más que nunca, los acuerdos y las decisiones secretos juegan un papel fundamental en las economías y las finanzas, así como en la guerra (la decisión de invadir un país a menudo se toma mucho antes de que la opinión pública esté preparada para ello, teniendo en cuenta los informes sobre la amenaza que representa ese país). El Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) fue el último acuerdo comercial ampliamente debatido de antemano (aunque nadie lo leyó en detalle) y los acuerdos posteriores se mantienen en secreto precisamente porque las protestas que despertó el TLCAN fueron una lección para los que estaban en el poder.

¿Resulta en verdad sorprendente esta discrepancia entre la importancia político-económica y el secreto que rodea cualquier acuerdo? ¿No se trata más bien de un triste pero preciso indicio de la situación democrática de los países democráticos liberales occidentales? Hace un siglo y medio, en *El capital*, Karl Marx caracterizó el intercambio mercantil entre

trabajadores y capitalistas como «el mismísimo Edén de los derechos innatos del hombre. Solo allí impera la Libertad, la Igualdad, la Propiedad y Bentham». Para Marx, el irónico añadido de Jeremy Bentham, el filósofo del utilitarismo egotista, supone una clave a lo que significan realmente la libertad y la igualdad en la sociedad capitalista. Citando *El manifiesto comunista*: «Por libertad se entiende, dentro del régimen burgués de producción, el librecambio, la libertad de comprar y vender». Y por igualdad se refiere a la igualdad legal formal de comprador y vendedor, aun cuando uno de ellos se vea obligado a vender su trabajo bajo ciertas condiciones (como las de los trabajadores precarios de la actualidad). Hoy podemos decir que tenemos libertad, democracia y el ACS. La libertad significa el libre flujo de capitales, así como de datos económicos y personales; ambos flujos vienen garantizados por el ACS. ¿Y la democracia?

Los principales culpables del colapso financiero de 2008, desde los directivos de los grandes bancos a los altos administradores estatales, ahora se presentan como expertos que pueden guiarnos en el doloroso camino de la recuperación económica, cuyo consejo debería por tanto invalidar la política parlamentaria; o, tal como lo expresó Mario Monti: «Los que gobiernan no deben permitirse quedar completamente maniatados por los parlamentarios». ¿Cuál es, por tanto, la fuerza superior cuya autoridad puede suspender las decisiones de los representantes del pueblo democráticamente elegidos? Ya en 1998 la respuesta la había proporcionado Hans Tietmeyer, quien en aquella época era el gobernador del Deutsches Bundesbank. Tietmeyer elogió a los gobiernos nacionales por preferir «el plebiscito permanente de los mercados globales» al «plebiscito de las urnas». Fijémonos en la retórica democrática de esta obscena afirmación: los mercados globales son más democráticos que las elecciones parlamentarias, puesto que en ellos las votaciones tienen lugar de manera permanente (cosa que se refleja de manera permanente en las fluctuaciones del mercado) y no solo cada cuatro años, y además se dan a nivel global y no solo dentro de los límites del Estado-nación. La idea subyacente es que, liberadas de ese control superior de los mercados (y de los expertos), las decisiones democrático-parlamentarias son «irresponsables».

Así, la democracia es la democracia de los mercados, el permanente plebiscito de las fluctuaciones del mercado. El espacio de toma de decisiones de los agentes políticos elegidos democráticamente se ve

severamente limitado, y los procesos políticos abordan sobre todo temas que al capitalismo le son indiferentes (como las guerras culturales). Por eso la publicación del borrador del ACS señala una nueva fase en la estrategia de WikiLeaks: hasta ahora su actividad se centraba en revelar de qué modo nuestras vidas están vigiladas y reguladas por las agencias de inteligencia del Estado: el tema clásico liberal de los individuos amenazados por aparatos estatales opresores. Ahora aparece otra fuerza de control —el capital— que amenaza nuestra libertad de un modo mucho más retorcido, pervirtiendo nuestra mismísima idea de libertad.

Puesto que en nuestra sociedad la libre elección se eleva a valor supremo, el control y dominación social ya no pueden aparecer como algo que infringe la libertad de cada uno: tiene que aparecer (y preservarse) como la mismísima experiencia de los individuos en cuanto que seres libres. Existe una multitud de ejemplos de cómo la no libertad aparece disfrazada de lo opuesto: cuando se nos priva de asistencia sanitaria universal se nos dice que eso supone una nueva libertad de elección (la de elegir quién nos proporciona esa asistencia); cuando ya no podemos confiar en tener un empleo a largo plazo y nos vemos obligados a buscar un nuevo trabajo precario cada dos o tres años, se nos dice que se nos brinda la oportunidad de reinventarnos y descubrir nuevos potenciales creativos inesperados ocultos en nuestra personalidad; cuando tenemos que pagar por la educación de nuestros hijos, se nos dice que nos hemos convertido en «emprendedores del yo», que actuamos como capitalistas que tienen que elegir libremente cómo invertir los recursos que poseen (o que han pedido prestados) en educación, salud, viajes. Bombardeados constantemente por «elecciones libres» impuestas, obligados a tomar decisiones para las que ni siquiera estamos debidamente cualificados (y para las que tampoco poseemos suficiente información), cada vez más experimentamos nuestra libertad como lo que es en realidad: una carga que nos priva de una auténtica posibilidad de cambio.

Imaginemos una madre soltera que tiene dos hijos pequeños; llamémosla Sophie. Quiere lo mejor para sus hijos, pero como no tiene dinero se enfrenta a elecciones muy difíciles: solo puede enviar a uno a un buen colegio, ¿a cuál elegirá? ¿Debe organizar unas bonitas vacaciones de verano para los dos, comprarles a ambos un ordenador nuevo, o procurar que tengan una mejor cobertura sanitaria? Aunque su decisión no es tan dura y brutal como la decisión de la Sophie de la conocida novela de William Styron, en la que Sophie tiene que elegir a uno de sus tres hijos

para salvarlo de la cámara de gas, guarda cierto parecido, y desde luego yo preferiría vivir en una sociedad que le evitara esta libertad de elección. No es de extrañar que los partidos que afirman representar a personas como Sophie estén molestos por personas como ella[8]. En vista de estas paradojas, deberíamos releer la irónica observación de Aaron Schuster de que «el gran defensor de la libre elección, el neurótico obsesivo, es precisamente una persona incapaz de elegir, alguien que anida en un eterno "quizá"»[9].

Quizá esta paradoja también nos permita arrojar una nueva luz sobre nuestra obsesión con los sucesos que están ocurriendo en Ucrania, e incluso con la extensión del ISIS en Irak, dos sucesos ampliamente cubiertos por los medios de comunicación (en contraste con el silencio imperante sobre el ACS). Lo que nos fascina en Occidente no es el hecho de que los habitantes de Kiev defiendan el espejismo del modo de vida europeo, sino que (o al menos eso parecía) simplemente se rebelen e intenten hacerse con las riendas de su destino, derrocando al presidente y exigiendo cambios en un sistema político corrupto. Han actuado como un agente político que impone un cambio radical, una elección que, como demuestran las negociaciones del ACS, en Occidente ya no está en nuestras manos.

La cúpula manipulada III: Un descenso al maelström

A veces las caras se convierten en símbolos: no en símbolos de la poderosa individualidad de sus portadores, sino en símbolos de fuerzas anónimas que hay detrás de ellas. ¿Acaso la cara estúpidamente sonriente del presidente del Eurogrupo Jeroen Dijsselbloem no fue el símbolo de la brutal presión de la Unión Europea sobre Grecia? Cuando el espectro público del ACS quedó complementado con el nuevo espectro de la Asociación Transatlántica para el Comercio y la Inversión (ATCI), otro acuerdo de comercio multinacional, surgió otra cara: el frío rostro de Cecilia Malmström, la comisaria de Comercio de la Unión Europea, a la que cuando un periodista le preguntó cómo podía seguir promoviendo la ATCI ante la gran oposición pública, respondió sin la menor vergüenza: «Mi mandato no procede del pueblo europeo». (En un insuperable acto de ironía, su apellido es una variación de la palabra maelström). Citando el ácido comentario de Lee Williams:

> Uno de los principales objetivos de la ATCI es la introducción del Arbitraje de Diferencias Inversor-Estado (ADIS), que permite a las empresas demandar a los gobiernos si las políticas de estos les provocan una pérdida de beneficios. Significa, de hecho, que unas corporaciones transnacionales no elegidas pueden dictar la política de gobiernos democráticamente electos […]. Yo votaría en contra de la ATCI, solo que…, un momento…, no puedo. Al igual que la suya, mi opinión no cuenta a la hora de aprobar o no la ATCI[10].

La imagen general del impacto social de la ATCI es bastante clara: representa ni más ni menos que un brutal ataque a la democracia. Donde se ve con más claridad es en el caso del así llamado Arbitraje de Diferencias Inversor-Estado, que ya está en vigor en algunos acuerdos comerciales bilaterales, en los que se puede ver cómo funciona. La empresa energética sueca Vattenfall ha demandado al gobierno alemán por miles de millones de dólares por su decisión de ir cerrando de manera paulatina centrales nucleares a causa del desastre de Fukushima: una política de salud pública aprobada por un gobierno democráticamente elegido se ve amenazada por un gigante energético solo porque podría provocar una pérdida de beneficios. Pero olvidemos por un momento esta imagen global y centrémonos en una cuestión más específica: ¿qué significará la ATCI para la producción cultural europea?

En «Un descenso al Maelström», el relato de Edgar Allan Poe escrito en 1841, un superviviente narra cómo ha evitado verse absorbido por un maelström o remolino gigantesco. Ha observado que cuanto más grande es un objeto, más rápido es su descenso, y que los objetos esféricos son los que se ven atraídos más deprisa; de manera que abandona el barco y se agarra a un tonel cilíndrico hasta que lo salvan horas más tarde. ¿Acaso los defensores de la así llamada «excepción cultural» (que trata el mercado de productos culturales de forma diferente al de bienes y servicios) no contemplan algo parecido? Que nuestras grandes empresas económicas se vean engullidas en el vórtice del mercado global mientras nosotros intentamos salvar los productos culturales… ¿Cómo? Simplemente eximiendo a los productos culturales de la reglas del mercado libre: permitiendo que los Estados apoyen sus industrias artísticas (con subsidios, impuestos más bajos, etc.), aunque eso signifique una «competencia injusta» con otros países. Pongamos que un país, Francia, insiste en que esa es la única manera de que su cine nacional pueda sobrevivir a la invasión de los éxitos de Hollywood.

¿Puede funcionar? Aunque tales medidas tienen un papel limitado y positivo, veo dos problemas. En primer lugar, en el capitalismo global actual, la cultura ya no es solo una excepción, una especie de frágil

superestructura que se levanta por encima de la infraestructura económica «real», sino que constituye un ingrediente cada vez más central de nuestra economía dominante «real». Hace más de una década, Jeremy Rifkin designó la última fase de nuestro desarrollo económico con el nombre de «capitalismo cultural» (de manera parecida, Gerhard Schulze se refería a la «sociedad de la experiencia»). El rasgo definitorio del capitalismo «posmoderno» es la mercantilización directa de nuestras propias experiencias: lo que compramos en el mercado son cada vez menos productos (objetos materiales) que queremos poseer, y cada vez más «experiencias vitales» —experiencias sexuales, alimenticias, de comunicación, consumo cultural, participar en un estilo de vida— o, como lo ha expresado Mark Slouka de manera sucinta, «nos hemos convertido en consumidores de nuestras propias vidas». Ya no compramos objetos; en última instancia compramos (el tiempo de) nuestra propia vida. La idea de Michel Foucault de convertirse uno mismo en una obra de arte obtiene así una inesperada confirmación: compro mi buena forma física visitando gimnasios; compro mi iluminación espiritual apuntándome a cursos de meditación trascendental; compro la satisfactoria experiencia de mí mismo como persona con conciencia ecológica adquiriendo solo fruta orgánica, etc. Aunque estas actividades pueden tener efectos benéficos, su importancia principal es claramente ideológica.

Segundo problema: aún en el caso de que Europa consiguiera imponer las «excepciones culturales» a la ATCI, ¿qué clase de Europa sobrevivirá al reino de la ATCI? La cuestión, por tanto, no es si la cultura europea puede sobrevivir a la ATCI, sino lo que le hará a nuestra economía. ¿No se convertirá lentamente en lo que la antigua Grecia era para la Roma imperial, un lugar de preferencia para los turistas (estadounidenses y chinos en nuestra época), un destino del turismo cultural nostálgico sin ninguna relevancia efectiva? Necesitamos más medidas radicales: en lugar de excepciones *culturales* necesitamos excepciones *económicas*. ¿Podemos cubrir los costes? Nuestros recientes gastos militares, así como nuestro apoyo a magníficas instituciones científicas como el CERN, demuestran que podemos permitirnos grandes inversiones sin que perjudiquen nuestra economía.

En el ambiente pos-Brexit, la oposición a la ATCI se extendió por toda Europa, aunque la lucha está lejos de haber terminado. Aun cuando la ATCI o el ACS se acaben archivando, no deberíamos olvidar que no son más que expresiones de una tendencia general que funciona como una

hidra: cuando le cortas la cabeza, de inmediato crece una nueva. El (primer) nombre de esta nueva cabeza es el Acuerdo Económico y Comercial Global (AECG), un acuerdo entre los Estados Unidos y Canadá. George Monbiot escribe:

> Por lo que se refiere a la transparencia, a la paridad y a la comprensibilidad, es el equivalente a los tratados territoriales que se indujo a firmar a los jefes africanos analfabetos en el siglo XIX. Resulta difícil que los parlamentarios puedan tomar una decisión con la información adecuada.
>
> Al igual que la ATCI, el AECG amenaza con asegurar la privatización, conseguir que sea imposible la renacionalización (de los ferrocarriles británicos, por ejemplo) o que las ciudades consigan controlar los servicios públicos defectuosos (tal como Joseph Chamberlain hizo en Inglaterra en el siglo XIX, sentando las bases de la moderna provisión social). Al igual que la ATCI, utiliza una definición amplia tanto de la inversión como de la expropiación para permitir que las corporaciones demanden a los gobiernos cuando consideren que sus «futuros beneficios anticipados» pudieran verse amenazados por nuevas leyes. Al igual que la ATCI, restringe la manera en que los gobiernos pueden proteger a la gente. Al parecer prohíbe, por ejemplo, leyes que impidan que los bancos se vuelvan demasiado grandes para quebrar. Parece amenazar nuestras leyes urbanísticas y otras protecciones sensatas […]. El AECG pretende ser un tratado comercial, pero muchas de sus disposiciones tienen poco que ver con el comercio. Son intentos de limitar la democracia en nombre del poder de las corporaciones.

La triste conclusión de Monbiot es que la lucha «proseguirá a lo largo de tu vida. Tendremos que triunfar cada vez, pero ellos solo tienen que triunfar una sola vez. Nunca bajes la guardia. No les dejes ganar nunca»[11].

EL AVANCE HACIA LA ESCLAVITUD Y EL PRECARIADO

Pero ¿no estaremos exagerando? ¿No estaremos pintando un cuadro demasiado sombrío? Los defensores del capitalismo a menudo señalan que, a pesar de todas las profecías críticas, el capitalismo en su conjunto, desde una perspectiva global, no está en crisis, sino que progresa más que nunca…, y la verdad es que no puedo sino estar de acuerdo con ellos. El capitalismo prospera en todo el mundo (más o menos), desde China hasta África. Definitivamente no está en crisis…, quien está en crisis es la gente que se ve atrapada en su explosivo desarrollo. Esta tensión entre el rápido crecimiento global y las crisis y el sufrimiento local es parte del funcionamiento normal del capitalismo, que se renueva a través de dichas crisis.

Observemos el ejemplo de la esclavitud. Mientras el capitalismo se legitima como sistema económico que implica y fomenta la libertad personal (como requisito del intercambio en el mercado), lo que genera es

esclavitud como parte de su propia dinámica: aunque la esclavitud casi se extinguió a final de la Edad Media, resurgió en las colonias desde principios de la era moderna hasta la Guerra de Secesión americana. Y podemos arriesgar la hipótesis de que hoy en día, con la nueva época de capitalismo global, está surgiendo una nueva era de esclavitud. Aunque ya no existe una categoría legal directa de personas esclavizadas, la esclavitud adquiere multitud de nuevas formas: millones de trabajadores inmigrantes en la península saudí (EAU, Qatar, etc.) se ven privados de sus derechos civiles y libertades elementales y sometidos a una movilidad restringida; el control total sobre millones de trabajadores en fábricas asiáticas donde se les explota, a menudo organizadas de manera deliberada como campos de concentración; el extendido uso de los trabajos forzados en la explotación de los recursos naturales de muchos estados de África central (el Congo, etc.). Este nuevo *apartheid de facto*, esta sistemática proliferación de diferentes formas de esclavitud contemporánea, no es un accidente deplorable, sino una necesidad estructural del capitalismo global actual.

Otro caso descarado de regresión como parte del progreso capitalista es el enorme aumento del trabajo precario. El trabajo precario priva a los trabajadores de toda una serie de derechos que, hasta hace poco, se daban por sentados en cualquier país que se considerara un Estado del bienestar: los trabajadores precarios tienen que conseguir por su cuenta un seguro de enfermedad y opciones de jubilación; no hay vacaciones pagadas; el futuro se vuelve mucho más incierto. El trabajo precario también genera un antagonismo dentro de la clase trabajadora, entre los que disfrutan de un empleo permanente y los trabajadores precarios (los sindicatos tienden a favorecer a los trabajadores permanentes; a los trabajadores precarios les resulta muy difícil incluso organizarse en un sindicato o crear otras formas de organización colectiva). Lo lógico habría sido que este aumento de la explotación también reforzara la resistencia de los trabajadores, pero en realidad hace que la resistencia sea aún más difícil, y la principal razón es ideológica: el trabajo precario se presenta (y hasta cierto punto incluso se experimenta realmente) como una nueva forma de libertad: ya no soy una simple pieza en una empresa compleja, sino un emprendedor del yo, soy mi propio jefe que gestiona libremente mi trabajo, libre de elegir nuevas opciones, de explorar aspectos distintos de mi potencial creativo, de escoger mis prioridades…

Se da una clara analogía entre el trabajador precario y el típico consumidor de televisión y de programas culturales de la actualidad, donde

también se nos ordena, por así decir, que practiquemos la libertad de elección[12]. Cada vez más, cada uno de nosotros se convierte en el conservador de nuestra vida cultural y televisiva: nos suscribimos a los programas que preferimos (HBO, History Channel); seleccionamos películas a la carta, etc., según nuestro deseo, expuestos a una libertad de elección para la cual en realidad no estamos cualificados, pues no se nos da ninguna orientación, ni criterio, y se nos deja a la arbitrariedad de nuestro mal gusto. El papel de las autoridades, de los modelos, incluso de los cánones, resulta aquí esencial: aunque nuestra intención sea violarlos y trastocarlos, proporcionan las coordenadas básicas (puntos de orientación) en medio del caótico paisaje de la elección sin límites.

Faire bouger les choses

La lección clave que hay que aprender de la combinación del precariado, que se expande entre las clases medias dentro de la cúpula, y la nueva esclavitud fuera de sus límites, es que resulta básico establecer una conexión entre las protestas izquierdistas (Occupy, etc.) de Occidente y los horrores del Tercer Mundo para *faire bouger les choses*. Todo el mundo está de acuerdo en principio en que esta es la gran tarea, pero tenemos aquí un caso claro de política carente de principios: por principios uno está de acuerdo con una tarea, pero no hace nada para llevarla a cabo; incluso podemos decir que la mismísima posición y sus principios sirven de excusa para no hacer nada, una nada que puede asumir muchas formas conocidas: por citar a Badiou:

> En general los «izquierdistas» intentan constituir grupos «autónomos» de estudiantes o marginados del mundo occidental, y les interesan cuestiones de tercer nivel como las de «zonas a defender» por razones ecológicas o encuentros relacionados con el tema de «cambiemos nuestra vida». Hay iniciativas reales que de hecho se refieren al proletariado nómada, pero exigen una conciencia política y un considerable esfuerzo personal[13].

Así pues, ¿hemos de considerar a los refugiados inmigrantes un «proletariado nómada»? A la hora de transformarlos en parte del movimiento emancipador radical nos encontramos con un inmenso problema: su utopía consiste en gran parte en integrarse en el capitalismo (el bienestar) y al mismo tiempo conservar su identidad cultural. Su esperanza no es sobre todo una vulgar «pasión por Occidente», sino una combinación mucho más desesperada de la necesidad de sobrevivir y el

deseo de mantener cierta identidad cultural. En ambos aspectos tendrán que aprender una dolorosa y dura lección. Así que, de nuevo, podemos considerar el «proletariado nómada» como un agente atrapado en la terrible tensión entre una auténtica oposición proletaria y la tentación populista. Uno debería concentrarse en modos de vida distintos no por su valor inherente, sino porque, si no abordamos abiertamente estos tipos de tensión, la lucha de clases universal por la emancipación (y la *única* universalidad social auténtica actual es la de la lucha de clases) se verá abocada hacia un falso «choque de civilizaciones».

El gesto básico que deberíamos hacer en Occidente no consiste en mostrar una especie de «respeto» muy dudoso y condescendiente hacia el Otro, sino en luchar dentro de nuestra propia tradición por las dimensiones emancipadoras (el legado de la igualdad, la justicia social, etc.) que ofrecen poderosos argumentos contra el colonialismo y el racismo. Además, para establecer el vínculo entre la izquierda occidental y los pobres y desplazados del Tercer Mundo resulta fundamental superar la tensión entre la modernidad occidental y la antimodernidad del Tercer Mundo (aunque se enmascare de «antiimperialismo»). Este vínculo solo se podrá construir mediante una doble autocrítica: uno de los dos bandos (los izquierdistas que se manifiestan en Occidente) debería deshacerse de la obsesión por los temas culturales de clase media y de política sexual, mientras que el otro (el Tercer Mundo) debería suscribir la modernización cultural y sexual como única manera de romper la explotación neocolonial. Es decir, deberían aprender la dura lección de que la antimodernidad, en última instancia, solo es útil a las nuevas formas de imperialismo. Por citar de nuevo a Badiou:

> la política comunista debería arrancarle al capitalismo occidental el monopolio de la modernidad (con respecto a la historia de la sexualidad, las costumbres, el lenguaje, la religión y otros aspectos de las identidades simbólicas). El primer problema con que nos encontramos es que esta política une a todos aquellos que consideran que el capitalismo global es el principal enemigo y el nuevo comunismo el vector de este conflicto. Es dentro de esta convicción compartida como deberíamos abordar las contradicciones persistentes, mostrando, sobre todo y punto por punto, que abandonar en manos del capital el monopolio de la modernidad (la muerte de los dioses, lo simbólico de los sexos, el internacionalismo, etc.) va en contra de la necesaria unidad para combatirlo. Solo a partir de esta discusión surgirá una nueva modernidad liberada de la cultura mercantil[14].

Sí, la lucha por la modernización debería librarse bajo el estandarte del anticapitalismo, aunque, si no conecta con la lucha por la modernización, la lucha anticapitalista seguirá siendo un movimiento reactivo condenado al fracaso.

Además, encontramos aquí otras ambigüedades. Badiou propone un cuadrado semiótico que condense las coordenadas básicas del mundo actual: el eje vertical sería la oposición entre tradición y modernidad, y el horizontal la oposición entre capitalismo y comunismo. La línea entre modernismo y capitalismo designa el espacio del Occidente desarrollado contemporáneo, y la línea entre el capitalismo y la tradición el espacio del fascismo. En el lado opuesto, la línea entre tradición y comunismo designa el espacio del socialismo de Estado del siglo XX (el estalinismo), mientras que la línea entre modernidad y comunismo crea el espacio de una nueva verdad política (el comunismo recién inventado). Las guerras mundiales tienen lugar en el triángulo entre Occidente, fascismo y socialismo de Estado, mientras la Guerra Fría tiene lugar entre Occidente y el socialismo de Estado.

Aunque resulte atractivo en su capacidad explicativa, este esquema suscita muchas preguntas. ¿Cómo se relacionan con la modernidad el capitalismo y el comunismo? ¿Puede reproducirse el capitalismo sin basarse en un núcleo de valores y prácticas tradicionales modernas? ¿O es la modernidad (tal como a veces sugiere Fredric Jameson) otro nombre para el capitalismo? También me parece problemática la ubicación del estalinismo en la línea que conecta el comunismo y la tradición: ¿no era el estalinismo, de manera primordial, una modernización extremadamente brutal (colectivización forzada, rápida industrialización), y no se podría decir lo mismo del Gran Salto Adelante de Mao? ¿Acaso no fue incluso el fascismo una modernización conservadora, una modernización legitimada como regreso a una tradición premoderna (de manera ejemplar en Japón), con lo que deberíamos colocarlo en el eje horizontal, entre tradición y modernidad? Ni siquiera el ISIS es simplemente tradicional; tal como ocurre con todos los fascismos, combina un contenido pseudotradicional con una forma ultramoderna. Por otro lado, si buscamos elementos que encajen en el eje comunismo-tradición, lo que encaja no es tanto el «socialismo real» estalinista, sino muchos elementos de la nueva izquierda del Tercer Mundo, que buscan inspiración en tradiciones antiguas (Latinoamérica está llena de indigenismo). Además, algunas de las formas más dinámicas del capitalismo contemporáneo (India, China, etc.) se remiten a la tradición a fin de limitar los efectos perjudiciales de la modernización capitalista.

¡NO SUBESTIMES EL FETICHE DE LA DEMOCRACIA!

La lección que hay que extraer de todas estas complicaciones es que, parafraseando al presidente Bush, de ninguna manera hemos de subestimar la capacidad destructora del capital internacional. En estas condiciones, ¿puede un gobierno de izquierdas «democráticamente elegido» imponer eficazmente cambios radicales? La trampa que asoma aquí se percibe claramente en el libro de Thomas Piketty *El capital en el siglo XXI*. Para Piketty, el capitalismo ha de ser aceptado como única norma posible, por lo que no hay más alternativa factible que permitir que la maquinaria capitalista haga su trabajo en la esfera que le es propia e imponga políticamente una justicia igualitaria mediante un poder democrático que regule el sistema económico y aplique la redistribución. Dicha solución es *utópica* en el sentido más estricto de la palabra. Piketty es perfectamente consciente de que el modelo que propone solo funcionaría si se aplicara globalmente, más allá de los confines de los Estado-nación (de otro modo, el capital huiría a los Estados con impuestos más bajos); dicha medida global presupone un poder global ya existente con fuerza y autoridad suficientes para imponerse. Sin embargo, dicho poder global es inimaginable dentro de los confines del capitalismo global actual y de los mecanismos políticos que implica; en resumen, si dicho poder existiera, *el problema básico ya se habría resuelto*. Además, ¿qué otras medidas harían falta para imponer globalmente los elevados impuestos que propone Piketty? Naturalmente, la única manera de salir de este círculo vicioso consiste simplemente en cortar el nudo gordiano y *actuar*. Jamás existen las condiciones perfectas para actuar: cada actuación llega por definición demasiado pronto, pero hay que empezar por alguna parte; con una intervención concreta, tan solo hay que tener en cuenta las complicaciones adicionales que dicha actuación provocará. En otras palabras, la verdadera utopía consiste en imaginar el capitalismo global tal como lo conocemos hoy en día, funcionando tal como funciona, añadiéndole tan solo los elevados impuestos que propone Piketty. Este mismo utopismo lo encontramos en el artículo de Joseph Stiglitz «Democracia en el siglo XXI», un título que evidentemente hace referencia al de Thomas Piketty, pero con un giro importante: desplaza el acento del capitalismo a nuestro sistema político democrático liberal. Esta es la línea argumental con la que concluye:

> Lo que hemos estado observando —el estancamiento de los salarios y el crecimiento de la desigualdad, incluso cuando la riqueza aumenta— no refleja el funcionamiento de una economía de mercado normal, sino lo que yo denomino un «capitalismo ficticio». Es posible que el problema no sea cómo funcionan o deberían funcionar los mercados, sino nuestro

> sistema político, que ha fracasado a la hora de asegurar que los mercados sean competitivos, y ha creado reglas que mantienen mercados distorsionados en los que las corporaciones y los ricos pueden explotar a todo el mundo (cosa que por desgracia hacen) […]. Los mercados, naturalmente, no existen en el vacío. Han de existir reglas del juego, y estas se establecen a través de procesos políticos. […]. De este modo, la predicción de Piketty de mayores niveles de desigualdad no refleja leyes inexorables de la economía. Simples cambios —entre los que incluiríamos impuestos más altos a los beneficios del capital y a las herencias, un mayor gasto para aumentar el acceso a la educación, una aplicación rigurosa de las leyes antimonopolio, reformas del gobierno corporativo que limiten el sueldo de los ejecutivos, y regulaciones financieras que restrinjan la capacidad de los bancos de explotar al resto de la sociedad— reducirían la desigualdad y aumentarían la igualdad de oportunidades de manera notable. Si aplicamos bien las reglas del juego, incluso podríamos recuperar el rápido y compartido crecimiento económico que caracterizó la sociedad de las clases medias de mediados del siglo XX. La principal cuestión que se nos plantea hoy en día en realidad no tiene que ver con el capital en el siglo XXI, sino con la democracia en el siglo XXI[15].

En un sentido formal, todo esto sin duda es cierto: la organización de una economía de mercado es posible solo dentro de coordenadas legales que en última estancia se deciden en un proceso político. Stiglitz también está plenamente justificado al señalar que, a fin de transformar de manera eficaz el capitalismo, deberíamos cambiar el funcionamiento de nuestra democracia. No obstante, aquí es donde surgen los problemas. ¿En qué sentido exacto esta democracia es un problema? Parece que, para Stiglitz, todo se soluciona en cuanto entran en vigor nuevas reglas (leyes que regulan la vida económica) dentro del marco democrático existente; para ello necesitamos un gobierno electo que apruebe algunos «simples cambios» como «impuestos más altos a los beneficios del capital y a las herencias, un mayor gasto para aumentar el acceso a la educación, una aplicación rigurosa de las leyes antimonopolio, reformas del gobierno corporativo que limiten el sueldo de los ejecutivos, y regulaciones financieras que restrinjan la capacidad de los bancos de explotar al resto de la sociedad». Pero ¿realmente podemos imaginar una sociedad transformada de esta manera? Es un caso en el que sigue siendo válida la intuición clave de Marx, quizá más que nunca: para Marx, la cuestión de la libertad no debería localizarse sobre todo en la esfera política propiamente dicha (¿Este país celebra elecciones libres? ¿Son independientes sus jueces? ¿La prensa está libre de presiones ocultas? ¿Se respetan los derechos humanos?). Más bien, la clave de la libertad real reside en la red «apolítica» de las relaciones sociales, desde el mercado hasta la familia. El cambio necesario no es la reforma política, sino una transformación de las relaciones sociales de producción, algo que conlleva, precisamente, una lucha de clase revolucionaria en lugar de elecciones democráticas o de cualquier otra medida «política» en el sentido más limitado de la palabra.

No votamos quién posee qué, ni cómo son las relaciones en la fábrica, etc.: dichas cuestiones quedan fuera de la esfera de lo político, y resulta ilusorio esperar que uno pueda cambiar las cosas de manera eficaz «ampliando» la democracia a la esfera económica (por ejemplo reorganizando los bancos para que queden bajo control popular). Los cambios radicales en este ámbito han de llevarse a cabo fuera de la esfera de los «derechos» legales. En los procesos «democráticos» (que, naturalmente, pueden tener un papel positivo), no importa lo radical que sea nuestro anticapitalismo, las soluciones tan solo se buscan a través de esos mecanismos democráticos que en sí mismos forman parte del aparato del Estado «burgués» que garantiza la reproducción del capital sin sobresaltos. Justo en este sentido Badiou tenía razón en su afirmación aparentemente extraña: «Hoy en día el enemigo no se denomina Imperio ni Capital. Se denomina Democracia»[16]. Cuando Badiou, además, afirma que la democracia es nuestro fetiche, su afirmación hay que tomarla de manera literal, en el sentido exacto freudiano, no solo en el vago sentido en que elevamos la democracia a un intocable Absoluto: la «democracia» es lo último que vemos antes de enfrentarnos a la «carencia» que es constitutiva del campo social, el hecho de que «no hay relaciones de clases» (si se me permite parafrasear la fórmula de Lacan de que «no hay relaciones sexuales»), el trauma del antagonismo social. Es como si, al enfrentarnos a la realidad de la dominación y la explotación, de las luchas sociales brutales, siempre pudiéramos añadir: sí, pero *tenemos democracia*, lo que nos aporta la esperanza de resolver, o al menos regular, las luchas, impidiendo sus resultados destructivos. Es la «ilusión democrática», la aceptación de los mecanismos democráticos como si estos proporcionaran el único marco para cualquier cambio posible, lo que impide la transformación radical de la sociedad.

El campo de economía capitalista, de la organización de la producción, el intercambio y la distribución, posee su propia inercia y movimiento inmanentes, y el marco político democrático ya está adaptado a la estructura capitalista. Para cambiar realmente esta estructura capitalista, deberíamos cambiar también el marco político democrático; no lo podemos hacer imponiendo cambios a través de procedimientos electorales democráticos que siguen siendo los mismos que antes. Aquí es donde encontramos la segunda limitación (keynesiana) de Stiglitz: ¿esta designación del actual sistema económico como «capitalismo ficticio» no implica que existe un capitalismo de verdad en el que los mercados son

competitivos de modo real y justo, y no «mercados distorsionados en los que las corporaciones y los ricos pueden explotar a todo el mundo» (cosa que por desgracia hacen)? Podemos ver aquí cuál es la apuesta que hace Stiglitz: al imponer de manera democrática cambios legales podemos reemplazar el capitalismo ficticio por otro más justo y eficiente, combinando así lo mejor del capitalismo y lo mejor de la democracia. Pero ¿y si toda esta idea es utópica en el sentido estricto del término? ¿Y si lo que Stiglitz denomina «capitalismo ficticio» no es más que el capitalismo como tal, el capitalismo que sigue su desarrollo inmanente, y no una perversión secundaria? Es decir, aunque los mercados capitalistas «no existen en el vacío», el proceso político de la democracia tampoco existe en el vacío, sino que siempre está sobredeterminado por las relaciones económicas.

Por esta razón deberíamos mostrarnos suspicaces ante la crítica a los movimientos o gobiernos progresistas que se formula, en términos pseudoizquierdistas, como crítica libertaria a sus rasgos «autoritarios». Los estudiantes de clase media y los libertarios pequeñoburgueses (que desean más «libertades» y oportunidades para sí mismos pero aborrecen el cambio real) se quejan de las decisiones gubernamentales «no democráticas», etc. Dicha crítica es el más pérfido rechazo del cambio radical, que al principio tiene que parecer «autoritario» en su decidida ruptura con los moldes establecidos. Tomemos el triste caso de Venezuela. Aunque la revolución bolivariana merece muchas críticas, deberíamos tener en cuenta que últimamente es víctima de una contrarrevolución perfectamente orquestada, y sobre todo de una guerra económica prolongada. Dicha práctica no es ninguna novedad. A principios de los años setenta, en una nota a la CIA aconsejándole que socavara el gobierno democráticamente elegido de Chile de Salvador Allende, Henry Kissinger escribió de manera sucinta: «Que la economía grite de dolor». Podemos conjeturar sin temor a equivocarnos que las dificultades económicas a las que se enfrenta el gobierno chavista no son solo resultado de la ineptitud de su propia política económica. Nos topamos aquí con el punto político clave, que a algunos liberales les resulta difícil de tragar: está claro que no nos enfrentamos con procesos y reacciones de mercado ciegos (es decir, los tenderos intentan obtener más beneficios retirando algunos productos de las estanterías), sino con una estrategia elaborada y completamente planificada. En dichas condiciones, ¿no está plenamente justificado algún tipo de terror (la entrada de la policía en almacenes secretos, la detención

de los especuladores y de quienes coordinan las clases de productos, etc.) como contramedida defensiva? Cuando el 9 de marzo de 2015 el presidente Obama promulgó una orden ejecutiva declarando que Venezuela era una «amenaza para la seguridad nacional», ¿no estaba dando luz verde a un golpe de Estado? A un nivel más «civilizado», lo mismo está ocurriendo con Grecia.

Más allá del capitalismo

Así pues, ¿cómo vamos a conseguir que la idea del socialismo vuelva a estar operativa en circunstancias tan desesperadas? Axel Honneth[17] esboza tres debilidades principales del modelo clásico del socialismo: (1) centrarse en la productividad industrial y en la socialización del proceso productivo, algo que descuida la libertad político/pública (la formación democrática del espacio público) y la libertad en la esfera íntima, como si se pudiera suponer que la socialización del proceso productivo entrañara de modo automático la libertad en todo el cuerpo social; (2) la confianza de forma acrítica en la idea de la necesidad histórica teleológica (el socialismo llegará de manera más o menos automática: sustituirá al capitalismo siguiendo la lógica del progreso histórico); (3) presuponer que existe un sujeto privilegiado de liberación (a causa de su situación social objetiva, la clase obrera está predestinada a ser el principal agente de la transición del capitalismo al socialismo). Según Honneth, si la idea del socialismo es recuperar la capacidad de movilización, hay que dejar atrás esas tres afirmaciones. El socialismo debería (re)concebirse como un proceso de expansión de la libertad que tiene lugar en tres esferas: la cooperación y la solidaridad en lugar de la competencia en la esfera de la productividad; la libertad de los individuos en la esfera pública, una libertad que hace posible la formación democrática de su voluntad colectiva; y la libertad de la opresión en la esfera íntima. El agente y/o destinatario de esa idea amplia de libertad ya no es un sujeto social privilegiado (como la clase obrera) sino (potencialmente) todos los ciudadanos.

Además, la progresiva instauración de esa libertad ampliada ya no puede concebirse en términos deterministas, como un proceso regulado por una necesidad histórica; solo puede ser un proceso de experimentación social compleja sin ninguna meta ni procedimientos determinados. Por ejemplo, en economía uno no debería adoptar una postura *a priori*

antimercado, sino más bien intentar «purificar» el mercado de sus distorsiones capitalistas.

Esta idea de la libertad ampliada a las tres esferas implica la primacía (no de la economía sino) de la esfera de la comunicación pública: la socialización de la economía y también de las libertades sostenidas en la esfera privada pueden concebirse como extensiones de la lógica de la libertad democrática. Pero ¿no nos topamos aquí con una debilidad clave del modelo de Honneth? ¿No estamos presenciando hoy en día precisamente una situación compleja en la que la libertad política (relativa) y la proliferación de la libertad en la esfera íntima se ven contrarrestadas por la creciente no transparencia de la esfera económica? Así que hoy en día el problema es precisamente económico, el problema del capitalismo global y sus antagonismos. Esta falta de atención a los antagonismos es claramente perceptible cuando Honneth recurre a la metáfora orgánica de la «Vida», de un organismo vivo como modelo para la coexistencia de las tres esferas. Este modelo le impulsa a ignorar los antagonismos radicales que aparecen hoy en día, de la ecología a la biogenética, de la explotación a las nuevas formas de violencia social, antagonismos que se resisten a ser interpretados como problemas de comunicación. Así, cuando hablamos de la totalidad social, sería apropiado seguir la idea de Hegel de la totalidad antagonista, una oscilación de la totalidad de un extremo a otro. La lección básica de Hegel es que el camino a la verdad no se encuentra librándonos de posiciones «unilaterales», para crear así una armoniosa totalidad de la Vida, sino llevando cada esfera a su extremo, y provocar de este modo la conversión en su opuesto. Por decirlo de otra manera, lo que me parece que Honneth no comprende es la combinación paradójica del aumento de la libertad en un nivel con el aumento de la no libertad en otro nivel, una situación en la que la nueva libertad a menudo no es más que la mismísima manera en que aparece la no libertad: no hay más que recordar la desesperada situación de los trabajadores precarios, una situación celebrada por algunos sociólogos «posmodernos» como la nueva libertad de reinventarse cada dos o tres años. Si queremos alcanzar una nueva libertad tenemos que extraviarnos en esta enloquecida danza de la libertad en su transformación en no libertad: no hay ningún camino directo a la libertad.

En definitiva, Honneth sigue siendo un socialista ético, es decir, rechaza cualquier referencia a un agente de cambio social privilegiado (la clase obrera) como vestigio del socialismo del siglo XIX, y por el contrario fundamenta las exigencias del cambio en normas éticas que nos afectan a

todos. Pero ¿no es razonable buscar en la propia realidad actual tendencias que apunten más allá del capitalismo global, e identificar grupos sociales que ocupen la posición del proletariado? Es algo que se puede hacer sin recurrir al esencialismo de la clase obrera ni al determinismo histórico. Una de las grandes ironías de la teoría social contemporánea es que Peter Sloterdijk, un decidido conservador liberal anticomunista, del que algunos habermasianos incluso sospechan que defiende la eugenesia nazi, vaya más allá al esbozar los antagonismos que convierten cualquier intento de superar el capitalismo global en una cuestión de supervivencia humana.

En su nuevo libro, ¿*Qué sucedió en el siglo XX*?,[18] tras rechazar la «pasión por lo Real» del siglo XX como presagio del extremismo político que conduce al exterminio de los enemigos, Sloterdijk nos presenta sus propias ideas de lo que hay que hacer en el siglo XXI, perfectamente condensadas en el título de los dos primeros ensayos del libro: «El Antropoceno» y «De la domesticación del ser humano a la civilización de las culturas». El «Antropoceno» designa una nueva época en la vida de nuestro planeta en la que nosotros, los humanos, ya no podemos confiar en la tierra como espacio capaz de absorber las consecuencias de nuestra actividad productiva: ya no podemos permitirnos ignorar los efectos secundarios (daños colaterales) de nuestra productividad. Ya no se puede reducir a un fondo ante el cual discurre la vida humana. Tenemos que aceptar que vivimos en una «Nave Tierra», y que somos responsables de su estado. La tierra ya no es el impenetrable fondo/horizonte de nuestra actividad productiva: emerge como otro objeto finito que podemos destruir de manera invertida o transformar en un lugar invivible. Esto significa que en el mismísimo momento en que nos volvemos lo bastante poderosos como para influir en las condiciones más básicas de nuestra vida, tenemos que aceptar que no somos más que otra especie animal en un pequeño planeta. En cuanto lo comprendemos, se hace necesaria una nueva manera de relacionarnos con nuestro entorno: ya no somos un trabajador heroico que expresa su potencial creativo y aprovecha los inagotables recursos del entorno, sino un agente mucho más modesto que colabora con el entorno y negocia de manera permanente un nivel tolerable de seguridad y estabilidad.

¿Acaso ignorar los daños colaterales no es el mismísimo modelo del capitalismo? Lo que importa en la reproducción capitalista es una circulación en constante expansión y centrada en el beneficio, mientras que el daño colateral que se hace al entorno en principio es ignorado, e

incluso los intentos de compensarlo mediante una carga tributaria (o poniendo precio directamente a cada recurso natural que se utiliza, incluido el aire) nunca dan fruto.

Así que a fin de inaugurar esta nueva manera de relacionarse con el entorno hace falta un cambio político-económico radical, lo que Sloterdijk denomina «la domesticación de la Cultura animal salvaje». Hasta ahora, cada cultura sancionaba o educaba a sus propios miembros y garantizaba la paz cívica entre ellos mediante el poder estatal; pero la relación entre culturas y estados diferentes estaba permanentemente bajo la amenaza de la guerra, y cada período de paz no era más que un armisticio temporal. Tal como conceptualizó Hegel, toda la ética del Estado culmina en el acto supremo del heroísmo: estar dispuestos a sacrificar la propia vida por el Estado-nación, lo que significa que las bárbaras y salvajes relaciones entre los Estados sirven de fundamento a la vida ética dentro del Estado. ¿Acaso la Corea del Norte actual, en su incesante intento de construir armas y cohetes nucleares para lanzarlos contra objetivos distantes, no es el ejemplo definitivo de esta lógica de soberanía sin condiciones del Estado-nación? Sin embargo, en el momento en que aceptamos plenamente el hecho de que vivimos en una Nave Tierra, la tarea que se impone con urgencia es la de civilizar a las propias civilizaciones, de imponer la solidaridad y la cooperación universal entre todas las comunidades humanas, una tarea que se ve más dificultada por el actual aumento de la violencia «heroica» étnica y religiosa, y en la que uno está dispuesto a sacrificarse (y también al mundo) por una causa específica.

Demos ahora un paso atrás y reflexionemos sobre lo que está defendiendo Sloterdijk. Las medidas que propone como necesarias para la supervivencia de la humanidad —la superación del expansionismo capitalista, una amplia cooperación y solidaridad internacional que debería conducir a la creación de un poder ejecutivo dispuesto a violar la soberanía estatal, etc.—, ¿no son todas ellas medidas destinadas a proteger nuestros bienes comunes culturales y naturales? Si no apuntan hacia el comunismo, si no implican un horizonte comunista, entonces el término «comunismo» no significa nada. Aunque Sloterdijk rechaza de forma crítica todos los extremismos del siglo XX, el cambio que él pretende es en extremo radical, mucho más «extremo» que la idea comunista habitual (esbozada originariamente por Marx) de una nueva sociedad que continúa basándose en una expansión capitalista sin límites. No es de extrañar que Sloterdijk no aclare cómo llevar a término esta inmensa transformación: un análisis

más detallado le llevaría de manera inevitable al viejo tema de la reorganización de la sociedad comunista. El primer paso en esta dirección habría sido el tradicional paso marxista de los antagonismos externos a los internos: el hecho de que las relaciones entre civilizaciones prosperen bajo la permanente amenaza de la guerra, es decir, sigan siendo bárbaras, apunta a una dimensión bárbara que acecha dentro de cada civilización, el antagonismo radical (la «lucha de clases») sobre la que se basa toda civilización. «Civilizar las civilizaciones» no es primordialmente una cuestión de negociaciones externas entre civilizaciones, sino la transformación radical inmanente de cada civilización.

Para Sloterdijk, la gran lucha política e ideológica que nos espera y que decidirá el destino de la humanidad es la lucha entre la política de la soberanía (en la que cada agente está dispuesto a arriesgarlo todo por una causa ideológico-política, como en el caso del islam y otros fundamentalismos) y la política de la unidad a través de las negociaciones (que se esfuerza para que surja un compromiso moderado como única opción para nuestra supervivencia). Pero de nuevo, ¿acaso la lucha contra las soberanías concretas no implica una radicalidad propia, una clara ruptura con la manera de hacer política hasta ahora predominante?

Comunalismo cooperativo

Para salir de esta encrucijada, quizá deberíamos seguir el buen camino marxista y desplazar el foco de la política a los signos de poscapitalismo que se pueden distinguir dentro del propio capitalismo global, sobre todo el aumento de lo que Jeremy Rifkin denomina el «comunalismo cooperativo» (CC), un nuevo modo de producción e intercambio que abandona la propiedad privada y las relaciones de mercado. El CC se opone a las otras dos formas de organización social que han operado en la historia moderna: la interacción del mercado (una autoorganización espontánea de abajo arriba basada en la competición egoísta y en la búsqueda del beneficio) y la planificación centralizada (la regulación de arriba abajo de la sociedad por parte de un Estado fuerte, como ocurría en el «socialismo real»). La cuarta forma es la autoorganización preestatal de las sociedades «primitivas», con las que el CC se relaciona de una manera ambigua: las dos son radicalmente distintas, aunque al mismo tiempo se parecen de una manera extraña. ¿Cómo funciona, entonces, este cuadrado

de cuatro formas? Kojin Karatani bosquejó una manera de llegar a comprenderlo: su premisa básica consiste en utilizar los modos de intercambio (en lugar de los modos de producción, como en el marxismo) como herramienta para analizar la historia de la humanidad[19]. Karatani distingue cuatro modos progresivos de intercambio: (A) intercambio de regalos, que predomina en sociedades preestatales (los clanes o las tribus intercambian regalos); (B) dominación y protección, que predomina en las sociedades esclavistas y feudales (en este caso la explotación se basa en la dominación directa, y la clase dominante tiene que ofrecer algo a cambio, por ejemplo proteger a los súbditos de los peligros); (C) intercambio mercantil de objetos, que predomina en el capitalismo (los individuos libres intercambian no solo productos, sino también su propia capacidad de trabajo); y (X) una futura fase, un retorno al intercambio de regalos a un nivel superior: esta X es una idea reguladora kantiana que históricamente se ha presentado bajo diferentes aspectos, desde las comunidades religiosas igualitarias que se basaban en la solidaridad comunal hasta las cooperativas anarquistas y a los proyectos comunistas. Karatani introduce dos complicaciones añadidas. (1) Se da una ruptura fundamental, la así llamada «revolución sedentaria», que tiene lugar en las primeras sociedades preestatales: el paso de los grupos de cazadores nómadas a grupos permanentemente asentados que se organizan en tribus o clanes. A nivel de intercambio, pasamos del regalo «puro» a una compleja red de regalos y contrarregalos. Esta distinción resulta fundamental en la medida en que el futuro paso a X representa a un nivel superior el regreso a una existencia social nómada. (2) En el paso de A a B, etc., la fase anterior no desaparece, aunque queda «reprimida» y regresa bajo una nueva forma. Con el paso de A a B, la comunidad de intercambio de regalos sobrevive como un espíritu de reconciliación religiosa y solidaridad; con el paso de B a C, A sobrevive como nación, comunidad nacional, y B (la dominación) sobrevive en forma de poder estatal. Por esta razón, el capitalismo no es para Karatani un reino «puro» de B, sino una tríada (o mejor dicho, un nudo borromeo) de nación-Estado-capital: la nación como forma de solidaridad comunal, el Estado como forma de dominación directa y el capital como forma de intercambio económico; los tres son necesarios para la reproducción de la sociedad capitalista[20].

De este modo, se podría concebir el CC como el regreso, a un nivel superior, del intercambio de regalos: en el CC los individuos entregan sus productos gratis para que circulen[21]. Esta dimensión emancipadora del

CC naturalmente debería enmarcarse en el contexto de la aparición del así llamado «internet de las cosas» (IdC), combinado con otra consecuencia del desarrollo actual de las fuerzas productivas: la proliferación de «costes marginales cero» (se pueden producir muchos más artículos —y no solo la información— sin coste adicional).

Lo que asoma detrás del IdC es, naturalmente, una visión debidamente metafísica de la aparición de la así llamada Singularidad: nuestras vidas individuales quedarán totalmente insertas en un Otro digital casi divino que las controla y regula. Esta extrapolación nos presenta claramente la futura ambigüedad del internet de las cosas. Se imponen dos lecturas mutuamente exclusivas del IdC: el IdC como dominio de la emancipación radical, una oportunidad única de combinar libertad y colaboración en la que, parafraseando la definición que hace del amor Julieta en la tragedia de Shakespeare: «Cuanto más te doy, más tengo, pues ambos son infinitos», en oposición al IdC como completa inversión en el Otro digital divino, donde me veo privado de mi libertad de actuar. Pero ¿de verdad se excluyen mutuamente estas dos lecturas, en cuyo caso el IdC es el campo definitivo de la lucha emancipadora, o no son más que dos visiones distintas de la misma realidad?

El internet de las cosas es la red de los dispositivos físicos, los vehículos, los edificios y otros objetos dotados de sistemas electrónicos, *software*, sensores, actuadores y conectividad a la red que permite que estos objetos reúnan e intercambien datos; permite que los objetos se detecten y se controlen a distancia a través de la infraestructura de la red existente, creando oportunidades para una integración más directa del mundo físico en sistemas basados en los ordenadores, lo que da como resultado una mayor eficiencia, exactitud y beneficio económico. Cuando aumentamos el IdC con sensores y actuadores, la tecnología se convierte en un ejemplo de la clase más general de «sistemas ciberfísicos», que también abarcan tecnologías como las redes eléctricas inteligentes, los hogares inteligentes, el transporte inteligente y las ciudades inteligentes. Cada cosa es exclusivamente identificable mediante su sistema informático inserto, y es capaz de interactuar con la infraestructura de internet existente. La perspectiva es que la interconexión de todos estos dispositivos insertos (incluyendo los objetos inteligentes) introduzca la automatización en casi todos los campos al tiempo que permita aplicaciones avanzadas como una red eléctrica inteligente y se amplíe a zonas como las ciudades inteligentes. El concepto de las «cosas» también se puede referir a una amplia variedad

de dispositivos: como los implantes de monitorización cardíaca, los biochips transpondedores en granjas de animales, las presas eléctricas en las aguas costeras, los automóviles con sensores incorporados, mecanismo de análisis de ADN para monitorizar el medio ambiente, la comida o los agentes patógenos, que reúnen datos útiles con ayuda de diversas tecnologías existentes y a continuación hacen circular los datos de manera autónoma entre otros dispositivos. En este contexto, los individuos son también «cosas», cuyos estados y actividades se registran y se transmiten continuamente sin que ellos lo sepan. Los datos referentes a sus movimientos físicos, a sus transacciones económicas, a su salud, a sus hábitos de comer y beber, lo que compran y venden, lo que leen, escuchan y miran, todo ello se recoge en redes digitales que los conocen mejor que ellos mismos.

La perspectiva del IdC nos obliga a evocar ese famoso verso de Friedrich Hölderlin, desde «Pero donde hay peligro, crece lo que nos salva», hasta «Donde está lo que nos salva, también crece el peligro». El aspecto «salvador» del IdC lo describe en detalle Jeremy Rifkin, que afirma que, por primera vez en la historia humana, se intuye el camino para superar el capitalismo como tendencia real en la producción y el intercambio social (el crecimiento del comunalismo cooperativo), con lo que el fin del capitalismo asoma en el horizonte. La hipótesis más burda del marxismo parece reivindicada: el desarrollo de nuevas fuerzas productivas hace que las relaciones capitalistas sean obsoletas. La ironía definitiva es que, mientras que los comunistas actuales son los mejores gestores del capitalismo (China, Vietnam), los países capitalistas desarrollados van más en la dirección del comunalismo cooperativo o colaborativo como manera de superar el capitalismo:

> Los mercados comienzan a dar paso a las redes, la propiedad se vuelve menos importante que el acceso, la búsqueda del propio interés se ve atenuada por la fuerza de los intereses colaborativos, y el tradicional sueño de hacerse rico se ve suplantado por un nuevo sueño de calidad de vida sostenible […]. Aunque el mercado capitalista se basa en el interés propio y lo impulsa el beneficio material, el Comunalismo social está motivado por intereses colaborativos e impulsado por un profundo deseo de relacionarse con los demás y compartir[22].

> A medida que los mercados capitalistas y el trabajo asalariado pierden relevancia, surge progresivamente una economía basada en nuevos principios y nuevos valores sociales: redes descentralizadas ocupan el lugar de los mercados; el acceso a una abundancia de bienes y servicios compartibles reduce la importancia de la posesión y la propiedad privada; la innovación de código abierto, la transparencia y la cocreación colaborativa reemplazarán la búsqueda del interés y la autonomía competitivos; el compromiso con el desarrollo sostenible y una reintegración con la biosfera de la tierra enmendarán el materialismo y el

> exceso de consumo galopantes; y el redescubrimiento de nuestra naturaleza empática nos llevará a buscar un compromiso con la comunidad de la que queremos formar parte en un creciente Comunalismo Colaborativo[23].

Pero ello engendra nuevos peligros, aunque descartemos falsas preocupaciones como la idea de que el IdC hará aumentar el desempleo. (¿No es esta «amenaza» una buena razón para reorganizar la producción a fin de que los trabajadores trabajen mucho menos? En resumen, ¿no es este problema su propia solución?). Al nivel concreto de organización social, la amenaza es una tendencia claramente perceptible del Estado y el sector privado a recuperar el control del comunalismo colaborativo.

> Los gobiernos nacionales tienden cada vez más a promulgar una legislación, citando derechos soberanos, que amenaza con socavar la naturaleza abierta y accesible de internet. El sector privado también se aparta de la alianza colectiva, en lugar de intentar obtener mayores beneficios a través de un control más centralizado sobre cómo se presenta el contenido. De manera parecida, las grandes empresas que controlan la red, como Google, Facebook y Twitter, cada vez más «venden la ingente cantidad de macrodatos transmitidos que acaban llegando a empresas y a quien paga más por ellos, que los utilizan para la publicidad dirigida y las campañas de *marketing*» [Rifkin, *Zero Marginal Cost Society*, p. 199]. En esencia, las corporaciones verticalmente escalonadas de la era capitalista que buscan beneficios están explotando un Comunalismo Colaborativo lateralmente escalonado y distribuido para sus propios fines. En otras palabras, «las empresas gestionan el Comunalismo social como si fuera una empresa comercial» [ibídem, p. 204[24]].

Los contactos personales quedan así privatizados por Facebook, el *software* por Microsoft, la búsqueda en internet por Google… Para comprender estas nuevas formas de privatización, deberíamos transformar de manera crítica el aparato conceptual de Marx: al no haber abordado la dimensión social del «intelecto general» (la inteligencia colectiva de una sociedad) no contempló la posibilidad de *la privatización del propio «intelecto general»*, que constituye el meollo de la lucha por la «propiedad intelectual». En esto tiene razón Antonio Negri: en este marco, la explotación en el sentido marxista clásico ya no es posible, y por eso hay que imponerlo cada vez más mediante medidas legales, es decir, mediante una fuerza no económica. Por eso hoy en día la explotación asume cada vez más la forma de una renta: tal como lo expresa Carlo Vercellone, el capitalismo posindustrial se caracteriza por el «beneficio que se convierte en renta»[25]. Y por eso se hace imprescindible la autoridad directa: resulta necesario imponer las condiciones legales (arbitrarias) para extraer una renta, condiciones que ya no están «espontáneamente» generadas por el mercado. Quizá ahí reside la contradicción fundamental del capitalismo «posmoderno» actual: mientras que su lógica es desreguladora, «antiestatal», nómada/desterritorializadora, etc., su tendencia principal de

«beneficio que se convierte en renta» apunta a reforzar el papel del Estado, cuya función (no solo) reguladora es cada vez más omnipresente. La desterritorialización dinámica coexiste con importantes intervenciones autoritarias por parte del Estado y de su aparato legal (y otros), y se basa en ellas. Lo que se puede percibir en el horizonte de nuestro devenir histórico es una sociedad en la que el libertarismo y el hedonismo coexisten con (y se mantienen gracias a) una compleja red de mecanismos estatales reguladores. Lejos de desaparecer, hoy en día el Estado se ve reforzado.

En otras palabras, cuando, debido al papel fundamental del «intelecto general» (el conocimiento y la cooperación social) en la creación de la riqueza, las formas de riqueza son cada vez más «desproporcionadas en relación con el tiempo laboral dedicado a su producción»[26], el resultado no es, tal como Marx parecía esperar, la disolución del capitalismo, sino la transformación gradual relativa del beneficio generado por la explotación del trabajo en una renta usurpada mediante la privatización del «intelecto general». Tomemos el caso de Bill Gates: ¿cómo se convirtió en el hombre más rico del mundo? Su riqueza no tiene nada que ver con los costos de producción de los productos que vende Microsoft (incluso se puede argumentar que Microsoft paga a sus trabajadores intelectuales un salario relativamente alto), es decir, que la riqueza de Gates no es el resultado de su éxito a la hora de producir un buen *software* a un precio más bajo que sus competidores, ni a la hora de imponer una «explotación» mayor a sus trabajadores intelectuales contratados. Si fuera ese el caso, Microsoft se habría ido a la bancarrota hace mucho tiempo: la gente habría escogido de manera masiva programas como Linux, que son gratis y, según los expertos, de mejor calidad que los programas de Microsoft. ¿Por qué, pues, millones de personas siguen comprando Microsoft? Porque Microsoft se ha impuesto como un estándar casi universal monopolizando (casi) el mercado, una especie de encarnación directa del «intelecto general». Gates se convirtió en el hombre más rico del mundo hace un par de décadas apropiándose de la renta generada al permitir que millones de trabajadores intelectuales participaran en la nueva forma de «intelecto general» que privatizó y controla. ¿Es cierto, entonces, que los trabajadores intelectuales actuales ya no están separados de las condiciones objetivas de su trabajo (poseen su propio ordenador, etc.), que es tal como Marx describe la «alienación» capitalista? Sí, pero más fundamentalmente

no: están separados del campo social de su trabajo, de un «intelecto general» en el que no interviene el capital privado.

Lo peor que se puede hacer aquí es simplemente oponer el aspecto «bueno» y el «malo», siguiendo al legendario político estadounidense que, en la época de la Prohibición, cuando le preguntaron qué pensaba del alcohol, contestó: «Si por alcohol se refiere a esa espantosa bebida que destroza familias y provoca peleas, entonces estoy en contra. Pero si se refiere a esa maravillosa bebida que te relaja por la noche y alegra las reuniones, entonces estoy a favor». Aplicado a los bienes comunes digitales, esta postura equivale a: «Si se refiere a Google o a cualquier otra gran empresa que nos conoce mejor que nosotros mismos y regula nuestras vidas, entonces estoy en contra; pero si se refiere a la libre cooperación, entonces estoy a favor». La idea predominante es que dichas empresas juegan un papel intermediario en el paso del mercado al comunalismo colaborativo, y desaparecerán por sí mismas a través de la expansión del CC:

> Empresas como Uber y Airbnb intentarán llenar el vacío entre las dos economías y aprovecharse de ambas. Sin embargo, a medida que las redes entre pares comiencen a asumir el control a un coste marginal casi cero, estas empresas híbridas no durarán […]. Las redes realmente descentralizadas de intercambio del comunalismo permitirán transacciones directas entre pares sin necesidad de que intervenga un intermediario[27].

Una solución tan simple elude el problema real: ¿es esta invasión de las grandes corporaciones solo un parasitismo que hay que superar, o es que el CC no puede funcionar solo y necesita una agencia exterior que lo controle y regule? ¿Y si —aunque, naturalmente, debemos combatir las corporaciones que privatizan nuestros bienes comunes— la dirección de esta lucha no debería ser soñar con el momento en que las redes colaborativas descentralizadas ocupen todo el campo, sino encontrar otra organización y forma de poder exterior a los bienes comunes que regule su funcionamiento? Aun cuando dejemos de lado esta reprivatización de los bienes comunes e imaginemos un comunalismo realmente colaborativo sin ningún poder exterior que lo regule, surge otro problema. En la gestión del CC:

> hay que destacar la importancia de los sistemas de reputación. Las clasificaciones de la reputación juegan un papel importante a la hora de asegurar que se cumplan las normas y las actividades reguladoras. Estos sistemas están ideados para clasificar el *capital social* de un individuo en los bienes comunes. Con la proliferación de los bienes comunes, «se espera que la evolución del capital social acabe siendo tan importante para millones de participantes en el Comunalismo Colaborativo como lo fue la calificación de crédito para los consumidores en el mercado capitalista» [Rifkin, *Zero Marginal Cost Society*, p. 258[28]].

Muy bien, pero ¿cómo surgen las reputaciones, cómo se establecen las evaluaciones? La envidia aparece aquí con saña. En *An American Utopia*[29], Jameson rechaza de plano la visión optimista predominante, según la cual en el comunismo la envidia ya no existirá más que como un recordatorio de la competencia capitalista, y será reemplazada por la colaboración solidaria y la satisfacción en la satisfacción de los demás. Al rechazar este mito, recalca que, en el comunismo, precisamente en la medida en que será una sociedad más justa, la envidia y el resentimiento proliferarán. ¿Por qué? Jean Pierre Dupuy[30] propone una crítica convincente de la teoría de la justicia de John Rawls: en el modelo de sociedad justa de Rawls, las desigualdades sociales se toleran solo en la medida en que también ayudan a los que están en lo más bajo de la escala social, y en la medida en que no se basan en jerarquías heredadas, sino en desigualdades naturales, que se consideran contingentes, no méritos[31]. Pero de lo que no se da cuenta Rawls es de que una sociedad como esa crearía las condiciones para una proliferación descontrolada del *resentimiento*: en ella yo sabría que mi estatus inferior está plenamente «justificado», con lo que me vería privado de la estratagema de echarle la culpa de mi fracaso a la injusticia social. Rawls propone un aterrador modelo social en el que la jerarquía está directamente legitimada en las propiedades naturales, haciendo caso omiso de la lección más importante de Friedrich Hayek[32]: es mucho más fácil aceptar las desigualdades si podemos aducir que son resultado de una fuerza ciega e impersonal. Lo bueno de la «irracionalidad» del mercado y del éxito o el fracaso en el capitalismo es que me permite precisamente percibir mi fracaso o mi éxito como algo «no merecido», contingente. Recordemos la antigua idea de que el mercado era la versión moderna de un Destino imponderable: el hecho de que el capitalismo no sea «justo» se convierte así en un rasgo fundamental de lo que lo hace aceptable.

Surge aquí otra complicación. Marx siempre hizo hincapié en que el intercambio entre trabajador y capitalista es «justo» en el sentido de que los trabajadores (como norma) cobran todo el valor de su fuerza de trabajo en forma de mercancía: aquí no hay ninguna «explotación» directa, es decir, no es que «a los trabajadores no se les pague todo el valor de la mercancía que venden a los capitalistas». Así, mientras en una economía de mercado sigo siendo *de facto* dependiente, esta dependencia sin embargo es «civilizada», y representa un intercambio en el mercado «libre» entre otra persona y yo en lugar de ser una servidumbre directa o incluso una

coacción física. Resulta fácil ridiculizar a Ayn Rand, pero existe cierta verdad en el famoso «himno al dinero» que encontramos en su libro *La rebelión de Atlas*: «Hasta descubrir que el dinero es la base de todo bien, se camina hacia la propia destrucción. Cuando el dinero deje de ser la herramienta con la que los hombres trafiquen uno con otro, éstos se convertirán en herramientas de otros hombres. Sangre, látigos, cañones o dólares. Elegid… No existe otra opción y el tiempo se va acabando.»[33] ¿Acaso no dice Marx algo parecido en su conocida fórmula de cómo, en el universo de las mercancías, «las relaciones entre los hombres asumen la forma de la relaciones entre las cosas»? En la economía de mercado, las relaciones entre la gente pueden parecer relaciones de una libertad y una igualdad mutuamente reconocidas: la dominación ya no se ejerce de manera directa ni es visible como tal.

El «socialismo real» del siglo XX demostró que la superación de la alienación del mercado abole la libertad «alienada», y con ella la libertad sin calificativos, lo que nos lleva de nuevo a las relaciones «no alienadas» de dominación directa. ¿Hasta qué punto el comunalismo colaborativo está expuesto al mismo peligro? ¿Puede sobrevivir sin una agencia reguladora que controle el mismísimo medio de colaboración y por tanto ejerza una dominación directa?

2.
SYRIZA, LA SOMBRA DE UN SUCESO

¿EL RESURGIR DE SYRIZA?

Ahora que el intento del gobierno de Syriza de romper los grilletes económicos de Bruselas ha terminado en fracaso, la situación de Grecia se alarga de manera deprimente. Ha llegado el momento de reflexionar sobre lo que ha ocurrido en realidad.

Últimamente han aparecido dos textos, ambos escritos por teóricos griegos que participaron (y participan) en el movimiento de Syriza: Costas Douzinas y Stathis Kouvelakis. Sus caminos políticos se dividieron después de que Syriza sucumbiera al chantaje de la Unión Europea y acordara continuar con la política de austeridad: Douzinas se quedó en Syriza, mientras que Kouvelakis, miembro prominente de la Plataforma de Izquierda, abandonó formalmente el partido. ¿Cómo justificaron su decisión? Los títulos de sus textos son reveladores: el de Kouvelakis es «Ascensión y caída de Syriza»[1], y el de Douzinas «Syriza: ascensión, caída y (posible) resurgir»[2]. De modo que aunque ambos están de acuerdo en que la rendición de Syriza a la presión de la Unión Europea fue una derrota traumática, Kouvelakis la rechaza como una traición inaceptable, mientras que Douzinas la ve como una retirada obligada que podría ser hábilmente explotada para sentar los cimientos de una nueva política radical.

Veamos, en primer lugar, los argumentos de Kouvelakis. Los acontecimientos dieron un giro decisivo en el verano de 2012, cuando, después de las elecciones, quedó claro que Syriza se haría con el poder. En ese momento, la dirección de Alexis Tsipras tomó una serie de decisiones no solo acerca de la línea del partido, sino también acerca del tipo de organización que necesitaban: defendían que Syriza pasara de ser una coalición de organizaciones dispares y movimientos civiles a un partido

unificado y centralizado. El gran número de miembros de su comité central aseguraba que, *de facto*, las decisiones se tomaban de antemano en un estrecho círculo informal en torno a Tsipras: el «paracentro de poder». No es de extrañar, por tanto, que la rendición a Bruselas decidida por este «paracentro» conmocionara a la base popular de Syriza, que en su mayor parte se sumió en la desesperación y la pasividad, lo que privó a Syriza de lo que era su mayor fuerza: la combinación de actividad electoral y movilización popular.

No obstante, cuando se dice que un movimiento social ha perdido contacto con su base, resulta muy tentador reproducir la vieja oposición de presencia y representación, de movimientos sociales básicos y su representación/alienación en mecanismos de partido y aparatos estatales, de los que surge el mantra de que la izquierda, cuando está en el poder, debe mantener vivas a toda costa las raíces populares. Pero resulta fácil demostrar que este mantra solo encubre el verdadero problema: ¿cómo podemos transformar los mecanismos del Estado, hacer que funcione de manera distinta, en lugar de simplemente complementarlos con la presión popular exterior? En resumen, parece claro que, aparte de los dos grandes modelos (aceptación socialdemócrata de la democracia parlamentaria y el Estado estalinista), la izquierda no tiene ningún otro modelo práctico que ofrecer: toda esa cháchara acerca de la participación popular activa, de que la gente (o la «multitud») se organice en movimientos sociales, en última instancia solo sirve para ocultar esa carencia. (Además, deberíamos estar atentos al lado oscuro de la fe de un gobierno (izquierdista) en los movimientos sociales: el caso de Bolivia demuestra que esta dependencia también puede dar paso al clientelismo (grupos distintos que exigen privilegios y beneficios económicos a cambio de su apoyo político)).

¿Significa esto que Douzinas propone una interpretación mejor? De manera sorprendente, aunque su texto contiene muchas valiosísimas intuiciones y observaciones, en última instancia no es más que una serie de variaciones sobre el mismo y único tema: sí, existe una contradicción entre el proyecto antiausteridad de Syriza y la política que se ve obligado a practicar, pero esta contradicción es lo que caracteriza a la izquierda radical cuando está en el poder; no hay manera de librarse de ella:

> ¿Existe una manera «izquierdista» de gobernar? Es una cuestión difícil, no solo porque no tenemos respuesta, sino también porque no hemos elaborado realmente la pregunta. No existe ningún precedente en Europa occidental. El gobierno debe experimentar, asumir riesgos, utilizar la imaginación del partido y del movimiento, sobre todo la de los jóvenes que lo han apoyado desde el principio. Tenemos que aprender a nadar lanzándonos a la piscina.

> La izquierda que está en el poder en el actual entorno hostil internacional, europeo y griego, es un proyecto marcado por una serie de paradojas y contradicciones. Su expresión central es esta: cuando un partido de izquierda radical se hace cargo del Estado, se encuentra con una organización hostil organizada para frustrar sus planes […].
>
> La denuncia de las políticas impuestas por los ministerios manifiesta la contradicción y naturaleza agonista de un gobierno de izquierdas en una sociedad capitalista […]. Nada resulta más radical y escandaloso que un gobierno que no está de acuerdo con las políticas que tiene que llevar a cabo, afirma que son el resultado de un chantaje y desarrolla un programa paralelo para mitigar sus consecuencias. El gobierno de izquierdas significa que la distancia crítica, la disensión interna e incluso la resistencia activa forman parte de la estrategia negociadora del gobierno y de la necesaria corrección al subibaja entre ruptura y asimilación. Permitidme que lo repita: la contradicción es el nombre de un gobierno de izquierdas que nada en un mar de capitalismo neoliberal[3].

Suena bien, lleno de paradojas apropiadamente dialécticas, y Douzinas incluso escribió un texto justificando la rendición de Syriza en el que se refiere a los críticos del partido como ejemplos del «alma bella» hegeliana, que no están dispuestos a ensuciarse las manos ni a volcarse en un arduo trabajo político lleno de compromisos imprescindibles. No obstante, deberíamos invocar aquí otra de las intuiciones de Hegel, que siempre hizo hincapié en que lo que importa de un acto no es la intención interior, sino el resultado social. Recordemos el brillante análisis de Marx de cómo, en la Revolución Francesa de 1848, los diputados del Partido del Orden conservador-republicano percibían su republicanismo como una burla: en los debates parlamentarios generaban *lapsus linguae* monárquicos y ridiculizaban la República para que se supiera que su auténtico objetivo era restaurar la monarquía. De lo que no se daban cuenta era de que ellos mismos se engañaban en lo referente al auténtico impacto social de su manera de actuar. Sin saberlo sentaron las bases del orden republicano burgués que tanto despreciaban (garantizando, por ejemplo, el mantenimiento de la propiedad privada). Es decir, que no eran monárquicos con una máscara republicana: aunque se vieran así, la engañosa fachada que ocultaba su auténtico papel social era su «íntima» convicción monárquica. Resumiendo, el hecho de que fueran monárquicos convencidos, lejos de ser la verdad oculta de su republicanismo público, se convertía en el fantasmático apoyo de su republicanismo real: de donde nacía la pasión de su actividad. ¿No podríamos decir, por tanto, que los diputados del Partido del Orden también *fingían fingir* ser republicanos para ser lo que realmente eran? ¿Y no podría decirse algo parecido de Syriza? Es posible que muchos de los miembros de Syriza que trabajan en la administración crean sinceramente que están haciendo algo profundamente subversivo al obedecer las órdenes de la Unión Europea al

tiempo que aprovechan cualquier oportunidad para controlar los daños, salvar lo que se pueda salvar, imponer cambios progresivos y organizar las fuerzas para el inevitable momento futuro en que la crisis vuelva a golpear. El gobierno de Syriza, naturalmente, puede hacer muchas cosas para desclientelizar y racionalizar el aparato estatal ineficaz, para imponer criterios modernos para los derechos humanos, etc., de manera que resulta difícil emitir un juicio definitivo. No obstante, lo que están haciendo en realidad es cumplir fielmente las exigencias de la Unión Europea, lo que equivale a, *de facto*, ceder la soberanía (todas las medidas del gobierno tienen que ser aprobadas por la troika de la Unión Europea); ¿y si esto es la verdad de su actividad, y la profunda conciencia interior de su resistencia no es más que una ilusión que les permite hacer lo que están haciendo?

Se trata aquí de una cuestión de límites: ¿hasta dónde se puede transigir? En un extremo nos encontramos con el gobierno de Vichy de la Francia ocupada, que justificaba su colaboración afirmando: «Nosotros también odiamos a los alemanes, resistimos en secreto, y es mejor para nosotros hacer lo que quieren los alemanes que permitir que lo hagan ellos mismos, porque así minimizamos los daños». (Muchos gobiernos socialdemócratas practican el mismo juego: detestamos las medidas de austeridad, pero tenemos que ser realistas y…). En Grecia abundan las señales de sintomáticos compromisos excesivos que contradicen la tesis de la resistencia secreta. Entre otras cosas, Kouvelakis señaló la discreta continuidad de las relaciones con Israel (disimulada mediante grandes gestos públicos como el reconocimiento del Estado de Palestina):

> El Ministerio de Asuntos Exteriores ha hecho pública una declaración en la que se muestra en desacuerdo con la política de la Unión Europea de etiquetar los productos procedentes de los Territorios Ocupados. Tsipras visitó Jerusalén y la reconoció como capital de Israel; algo que ni siquiera los estadounidenses han hecho. En septiembre de 2015 Grecia participó en unos ejercicios militares a una escala sin precedentes en el Mediterráneo oriental, junto con Israel, Egipto, Estados Unidos y Chipre. Es una orientación estratégica: empiezan a sentir pánico por la situación en la región y creen que alinearse con Estados Unidos e Israel salvaguardará su seguridad. Eso es lo que yo denomino nihilismo: Schäuble reclamaba recortes para las pensiones, ejecución de las hipotecas por parte de los bancos; pero no pidió sumisión a Netanyahu[4].

En lugar de decidir quién tiene razón, si Kouvelakis o Douzinas (y la respuesta es, naturalmente, ninguno: la única posibilidad de éxito era intentar una tercera opción siguiendo las líneas propuestas por el entonces ministro de Economía, Varoufakis, es decir, permanecer en el euro y declarar el impago de la deuda), deberíamos más bien poner en entredicho la premisa que comparten: que cuando la izquierda radical está en el poder,

ejercer el poder estatal resulta un contrasentido, de modo que la política estatal parlamentaria debe complementarse y basarse en movimientos sociales. Mientras la izquierda permanezca atascada en estas coordenadas, está condenada. Para justificar esta conclusión, echemos un vistazo a la atribulada ascensión de Syriza.

Problemas con la gobernabilidad de la izquierda

Las dificultades que encontró el gobierno de Syriza dieron pie a una serie de críticas en extremo estúpidas. Aparte de los esperados reproches habituales (Syriza debía regresar a sus raíces populares; debía arriesgarse heroicamente al Grexit), surgieron las quejas de que la Unión Europea ignoraba de manera despiadada la difícil situación del pueblo griego en su ciega obsesión por humillar y hacer entrar en vereda al Estado griego, que ni siquiera países de Europa meridional como España o Italia mostraban la menor solidaridad con Grecia…, pero ¿había que sorprenderse por ello? ¿Qué esperaban esos críticos? ¿Que la Unión Europea comprendiera por arte de magia el argumento de Syriza y actuara de conformidad con él? La administración de la Unión Europea simplemente hacía lo que hace siempre. Y luego estaba el reproche de que Grecia estaba buscando ayuda en Rusia y China, como si la propia Europa no empujara a Grecia en esa dirección con su humillante presión.

También hubo quien dijo que fenómenos como Syriza mostraban que la dicotomía tradicional derecha/izquierda ya no existía. En Grecia a Syriza se la califica de extrema izquierda, y a Marine Le Pen, en Francia, de extrema derecha, pero esos dos partidos tienen muchísimo en común: ambos luchan por la soberanía estatal contra las corporaciones multinacionales. Por tanto resulta bastante lógico que, en la propia Grecia, Syriza gobierne en coalición con un pequeño partido derechista prosoberanía estatal. El 22 de abril de 2015, François Hollande dijo por televisión que Marine Le Pen le recordaba al Georges Marchais (el líder comunista francés) de los años setenta —ambos defendían patrióticamente al francés medio explotado por el capital internacional—, por lo que no es de extrañar que Marine Le Pen apoye a Syriza. Una extraña afirmación que no dice mucho más que el antiguo dicho liberal de que el fascismo es también una especie socialismo. En cuanto aparece el tema de los trabajadores inmigrantes, todo este paralelismo queda desmontado. Pero la

crítica más deprimente y desmoralizadora a Syriza procedió de Joschka Fischer, el ministro de Exteriores del Partido Verde durante el gobierno de Gerhard Schröder, que escribió un artículo, «Tsipras en la Tierra de los Sueños», donde el título lo dice todo:

> El gobierno de Tsipras, con cierta justificación, se podría haber presentado como el mejor socio de Europa a la hora de llevar a cabo un programa de reformas y modernización de Grecia de gran alcance. Las medidas para compensar a los más pobres fueron vistas con considerable simpatía en las capitales de la Unión Europea […]. Pero Tsipras desaprovechó la oportunidad de Grecia porque él y otros líderes de Syriza fueron incapaces de ver más allá del horizonte de los orígenes de su partido en el activismo de oposición radical. No comprendieron —y no quieren comprender— la diferencia entre hacer campaña y gobernar. Desde su punto de vista, la Realpolitik era equivalente a capitular. Naturalmente, lo que diferencia el gobierno de la oposición es precisamente la aceptación de la necesidad. Un partido de oposición puede expresar aspiraciones, hacer promesas e incluso soñar un poco; pero un partido del gobierno no puede seguir apegado a un mundo imaginario ni a un sistema teórico[5].

Estas líneas no solo resultan desagradables y condescendientes, sino que son simplemente falsas. Cuando uno compara la descripción de Fischer con la declaración programática de Varoufakis (que contiene el objetivo estratégico definitivo del gobierno de Syriza), no puede evitar plantearse la siguiente pregunta: ¿quién está soñando aquí? Esto es lo que Varoufakis escribió en su artículo «Cómo me convertí en un marxista errático»:

> La salida de Grecia, Portugal o Italia de la eurozona no tardaría en provocar una fragmentación del capitalismo europeo, produciendo una región de fuerte superávit recesivo al este del Rin y al norte de los Alpes, mientras el resto de Europa quedaría en manos de una terrible estanflación. ¿A quién creéis que beneficiaría esta situación? ¿A la izquierda progresista, que surgiría como el ave Fénix de las cenizas de las instituciones públicas europeas? ¿O a los nazis de Amanecer Dorado, ese surtido de neofascistas, xenófobos y espabilados? No tengo la menor duda de a cuál de los dos les conviene más la desintegración de la eurozona.
>
> Yo, por lo pronto, no estoy dispuesto a seguir alimentando esta versión posmoderna de la década de 1930. Si esto significa que somos nosotros, los marxistas convenientemente erráticos, quienes debemos intentar salvar el capitalismo europeo de sí mismo, que así sea. No por amor al capitalismo europeo, ni a la eurozona, ni a Bruselas, ni al Banco Central Europeo, sino tan solo porque queremos minimizar el número de víctimas innecesarias provocadas por esta crisis[6].

Y la política económica del gobierno de Syriza siguió al pie de la letra estas líneas maestras: déficit cero, estricta disciplina, más dinero ingresado a través de los impuestos. Lo que resulta terrible del gobierno de Syriza es precisamente la modestia pragmática de su política. Algunos medios de comunicación alemanes recientemente caracterizaron a Varoufakis como un psicótico que vive en su propio universo, diferente del nuestro…, pero ¿de verdad es tan radical? Lo que resulta tan irritante de Varoufakis no es

su radicalidad, sino su racional modestia pragmática: si uno se fija atentamente en las propuestas que ofrecía, no puede evitar observar que consisten en medidas que, hace cuarenta años, formaban parte del programa moderado habitual de la socialdemocracia (en la Suecia de los años sesenta el programa de gobierno era mucho más radical). Es un triste signo de nuestros tiempos que hoy en día tengas que pertenecer a la izquierda radical para defender las mismas medidas: señal de una época sombría, pero también una oportunidad para que la izquierda ocupe el espacio que, hace décadas, ocupaba el centroizquierda moderado.

Pero a lo mejor esa permanente insistencia en lo modesta que es la política de Syriza («tan solo la socialdemocracia de siempre») acaba consiguiendo su objetivo, como si, al repetirla a menudo, los eurócratas al final fueran a comprender que no somos realmente peligrosos y nos ayudaran… Pero Syriza sin duda *es* peligrosa, *plantea* una amenaza a la orientación actual de la Unión Europea: el capitalismo global actual no puede permitirse volver al antiguo Estado del bienestar. De manera que hay algo hipócrita en el hecho de tranquilizarnos con la modestia de lo que quiere Syriza: efectivamente, quiere algo que no es posible dentro de las coordenadas del sistema global existente. Habrá que tomar una seria opción estratégica: ¿y si ha llegado el momento de arrancarse la máscara de la modestia y defender abiertamente un cambio mucho más radical imprescindible para conseguir incluso el triunfo más nimio? Un acto como este, ¿puede tener lugar dentro de los confines de la democracia parlamentaria?

ENDEUDADOS, SÍ..., ¡PERO NO CULPABLES!

Los críticos de nuestra democracia institucional a menudo se quejan de que las elecciones, por lo general, no suponen una auténtica elección: como mucho podemos elegir entre un centroderecha y un centroizquierda cuyos programas son casi imposibles de distinguir. El domingo 25 de enero de 2015, sin duda no fue ese el caso; al igual que el 17 de enero de 2012, los votantes griegos podían elegir de verdad: el sistema por un lado, y Syriza por el otro. Y, como suele ser el caso, cuando surgen esos momentos en que se puede elegir de verdad, el pánico se apodera del sistema: dibuja un panorama de caos social, pobreza y violencia si gana el bando equivocado. La mera posibilidad de una victoria de Syriza provocó

una oleada de pánico en los mercados mundiales, y, como suele ocurrir, la *prosopopeya* ideológica alcanza su apogeo: los mercados comenzaron a hablar de nuevo como si fueran personas, expresando su «preocupación» ante lo que ocurriría si las elecciones no daban como resultado un gobierno con un mandato para proseguir el programa de austeridad fiscal.

Desde esta perspectiva, las elecciones griegas que llevaron a Syriza al poder no podían verse sino como una pesadilla: ¿cómo podía evitarse esa catástrofe? Una manera evidente sería reflejar el miedo hacia los votantes, darles un susto de muerte con el mensaje de: «¿Crees que con la austeridad sufres? Todavía no has visto nada. ¡Espera a que llegue la victoria de Syriza y añorarás la dicha de estos últimos años!». La alternativa era que Grecia salía (o se la expulsaba) del proyecto europeo, con consecuencias imprevisibles, o se llegaba a un «turbio compromiso» en el que ambas partes moderaban sus exigencias, lo que provocaba otro miedo: no el miedo al comportamiento «irracional» de Syriza después de la victoria, sino, por el contrario, el miedo a que Syriza aceptara un turbio compromiso «racional» que decepcionara a los votantes, con lo que proseguiría el descontento, aunque esta vez no estaría regulado y moderado por Syriza… Por tanto, la única solución estaba clara: puesto que todo el mundo sabía que Grecia nunca conseguiría pagar la deuda, alguien tendría que reunir el valor para cancelarla. Se podría hacer a un coste económico bastante tolerable, solo con voluntad política. Dichos actos son nuestra única esperanza de romper el círculo vicioso de la fría tecnocracia liberal de Bruselas y las pasiones antimigratorias. Si no actuamos, lo harán otros, ya sea Amanecer Dorado o el UKIP.

La idea que nos ofrecen los medios de comunicación es que el gobierno de Syriza está formado por un hatajo de extremistas populistas que defienden medidas populistas «irracionales» e irresponsables. Nada más lejos de la verdad. Por el contrario, son las medidas de la Unión Europea las que eran y son evidentemente irracionales. A partir de 2008, Grecia tuvo que imponer duras medidas de austeridad a fin de poner en orden sus finanzas; en 2015, después de que el país hubiera pasado una durísima prueba, las finanzas griegas estaban mucho peor que antes, puesto que la deuda del país había pasado de 120 000 a 180 000 millones de euros: si esto no es irracional, entonces la palabra carece de significado. Varoufakis señaló de manera repetida que, a pesar de tanta insistencia en la austeridad, los países desarrollados de Occidente la experimentaban de una manera mínima (a un nivel del 1 % o como mucho el 2 %): era a Grecia a la que se

había impuesto la plena austeridad, con unas reducciones que cambiaron todo el paisaje socioeconómico. Casi se podría aventurar la hipótesis de que, como castigo por haber elegido el gobierno equivocado, Grecia fue condenada a una plusvalía de austeridad. Recordemos la antigua distinción de Herbert Marcuse (elaborada en su libro *Eros y civilización*) entre represión «normal» (la renuncia a las metas libidinosas, necesaria para la supervivencia de la raza humana) y la «plusvalía» de represión (necesaria para el mantenimiento de las relaciones sociales de dominación). El problema es teóricamente falso: de la misma manera que en nuestra economía libidinal no existe ningún nivel de represión «normal» superado por una especie de «plusvalía» de represión, en el capitalismo tampoco existe un nivel «normal» o de «plusvalía» de la austeridad. La «austeridad» como tal es una idea falsa. ¿Por qué, pues, Europa le está haciendo esto a Grecia?

Poco a poco está surgiendo un ideal de la reacción del establishment europeo al referéndum griego, y el que mejor transmite este ideal es el título de un artículo de Gideon Rachman en el *Financial Times*: «El eslabón más débil de la eurozona son los votantes»[7]. En este mundo ideal, Europa se libra de este «eslabón más débil» y los expertos se hacen con el poder para imponer directamente las medidas económicas necesarias: si se celebran elecciones, su función no es más que confirmar el consenso de los expertos. El problema es que esta política de expertos se basa en una ficción, la ficción de «ampliar y fingir» (ampliar el período de devolución de la deuda y fingir que todas las deudas acabarán pagándose). ¿Por qué es tan terca esta ficción? No es solo que esta ficción consiga que la ampliación de la deuda sea más aceptable para los votantes alemanes; no es solo que una cancelación de la deuda griega pueda provocar exigencias similares en Portugal, Irlanda y España. Es que los que están en el poder *en realidad no quieren* que la deuda llegue a devolverse. Hace más o menos una década, Argentina decidió devolver la deuda al FMI antes de tiempo (con la ayuda económica de Venezuela) y la reacción fue sorprendente: en lugar de alegrarse de que le devolvieran su dinero, el FMI (o mejor dicho, sus representantes) expresó su preocupación de que Argentina utilizara esa nueva libertad e independencia de las instituciones económicas internacionales para abandonar las políticas económicas rigurosas y entregarse a un gasto desenfrenado. La deuda es un instrumento con el que controlar y regular al deudor, y como tal, busca su propia reproducción y ampliación.

La presente presión de la Unión Europea sobre Grecia para que pongan en práctica medidas de austeridad encaja perfectamente con lo que el psicoanálisis denomina «superego». El superego no es un agente ético propiamente dicho, sino un agente sádico que bombardea al sujeto con exigencias imposibles y disfruta de manera obscena cuando el sujeto no consigue satisfacerlas; la paradoja del superego consiste en que, tal como vio perfectamente Freud, cuanto más obedecemos sus exigencias, más culpables nos sentimos. Imaginemos un profesor cruel que impone a sus alumnos tareas imposibles y luego se mofa de ellos sádicamente cuando ve su angustia y su pánico. Eso es lo que resulta tan terrible de las exigencias/órdenes de la Unión Europea: no le da a Grecia ninguna oportunidad. La quiebra griega forma parte del juego.

El auténtico objetivo de prestar dinero no es que te reembolsen la deuda con un beneficio, sino que la deuda se eternice para que el deudor se mantenga en una situación permanente de dependencia y subordinación…, para casi todos los deudores, de todos modos, pues hay deudores y deudores. No solo Grecia, sino tampoco los Estados Unidos y Japón serán capaces de pagar sus deudas, ni siquiera de manera teórica, como se ha reconocido públicamente. De suerte que hay deudores que pueden chantajear a sus acreedores porque no se pueden permitir quebrar (los grandes bancos), deudores que pueden controlar las condiciones del reembolso (el gobierno estadounidense), y, por fin, deudores a los que se puede avasallar y humillar (Grecia). Además, deberíamos ir con mucho cuidado a la hora de criticar la ficción de «ampliar y fingir»: esta ficción no es solo un exceso local, sino una represión extrema de una tendencia arraigada en la mismísima esencia de la economía capitalista, que prospera solo tomando constantemente prestado el futuro y posponiendo eternamente la liquidación final de las cuentas.

Desde esta perspectiva, el horror que provocó Syriza fue triple: no solo se tomó la democracia en serio, pretendiendo cumplir la voluntad de los votantes y rechazando la experiencia de los «expertos»; no solo se negó a seguir el juego de «ampliar y fingir»; peor aún, los acreedores y los custodios de la deuda fundamentalmente acusaban al gobierno de Syriza de no sentirse lo bastante culpables. Los acusaron de sentirse inocentes. Eso es lo que tan perturbador le resultaba al establishment de la Unión Europea del gobierno de Syriza: admite la deuda, pero sin culpa. Se ha librado de la presión del superego. El mismísimo hecho de que persista nos

hace a todos libres: todos sabemos que, mientras esté ahí, existe una oportunidad para todos nosotros.

Como si no hubieran sufrido suficiente, los griegos son víctimas de una campaña que moviliza los instintos egoístas más bajos. Cuando hablan de cancelar parte de la deuda, nuestros medios de comunicación lo presentan como una medida que perjudicará a los contribuyentes medios, de manera que los perezosos y corruptos griegos contrastan con la gente normal y trabajadora de otros países. En Eslovenia, mi país, aquellos que simpatizan con Syriza incluso han sido acusados de traición nacional. De manera que cuando, en la crisis económica de 2008, los grandes bancos se declararon insolventes, no pasó nada porque el Estado cubriera sus pérdidas gastando billones (del dinero de los contribuyentes, claro), pero cuando un pueblo se encuentra en la miseria, tiene que pagar la deuda. (Y entre esos bancos encontramos aquellos que ayudaron al Estado griego a falsear los datos para maquillar su situación financiera).

Varoufakis personificó la resistencia a esta presión del superego en su trato con Bruselas y Berlín: reconoció plenamente el peso de la deuda y argumentó de forma bastante racional que, puesto que era evidente que la política de la Unión Europea no funcionaba, había que encontrar otra opción. De manera paradójica, el argumento que Varoufakis y Tsipras repitieron fue que el gobierno de Syriza era la única oportunidad para que los acreedores consiguieran recuperar al menos parte de su dinero. El propio Varoufakis se quedó atónito ante el hecho de que los bancos siguieran invirtiendo dinero en Grecia y colaborando con un Estado clientelista cuando sabían perfectamente cómo estaban las cosas; Grecia nunca se habría endeudado hasta ese extremo sin la connivencia del establishment occidental. Su recelo al ver la buena disposición de los bancos occidentales y de la UE a la hora de ampliar los créditos a Grecia suena como una inversión (plenamente justificada) del viejo dicho: «¡Ojo con los griegos que traen regalos!». Hoy en día son los griegos quienes tendrían que andarse con ojo con los regalos que reciben en forma de créditos fáciles. El gobierno de Syriza es perfectamente consciente de que la principal amenaza no procede de Bruselas, sino de la propia Grecia, un Estado corrupto y clientelista como ha habido pocos. De lo que habría que culpar a Europa (a la burocracia de la Unión Europea) es de que, mientras criticaban a Grecia por su corrupción e ineficacia, apoyaban a la mismísima fuerza política (Nueva Democracia) que encarnaba esa corrupción y esa ineficacia.

Lo que demostró claramente el «no» griego en el referéndum y el acuerdo posterior es que en la Unión Europea no hay ninguna fantasía de cooperación democrática y solidaridad: cualquier análisis serio quedó bloqueado, Grecia fue sometida a un chantaje brutal hasta que cedió, y fue un acto heroico por su parte reconocerlo en público. Lo realmente catastrófico de la crisis de Grecia es que en el momento en que las únicas opciones eran el Grexit o la capitulación ante Bruselas, la batalla ya estaba perdida. Cualquiera de las dos opciones se movía dentro de la visión eurocrática predominante. El gobierno de Syriza no luchaba por una mayor condonación de la deuda y por más dinero dentro de las mismas coordenadas globales, sino para que Europa despertara de su modorra dogmática. La Europa que ganará si Syriza pierde la partida es una «Europa con valores asiáticos» (que, naturalmente, no tiene nada que ver con Asia, sino con la evidente tendencia actual del capitalismo contemporáneo a suspender la democracia). Por tanto, no es solo el destino de Grecia lo que está en las manos Europa. En Europa occidental nos gusta ver a Grecia como si fuéramos unos observadores imparciales que siguen con compasión y simpatía la difícil situación de una nación empobrecida. Esta posición tan cómoda se basa en una aciaga ilusión. Lo que ha ocurrido en Grecia nos afecta a todos: lo que está en juego es el futuro de Europa. De manera que cuando en la actualidad leemos cualquier cosa sobre Grecia, siempre deberíamos tener en cuenta que, como reza el viejo dicho, *de te fabula narratur* («esta historia habla de ti»).

Los izquierdistas de toda Europa se quejan de que hoy nadie se atreve a perturbar de verdad el dogma neoliberal. Naturalmente, el problema es real: en el momento en que uno desobedece el dogma, o mejor dicho, en el momento en que se te percibe como una fuente de agitación, se desatan tremendas fuerzas. Aunque estas fuerzas aparecen como factores económicos objetivos, de hecho son fuerzas de ilusión, de ideología, aunque su poder material es totalmente destructivo. Hoy en día nos encontramos bajo la enorme presión de lo que deberíamos denominar propaganda enemiga. Permitidme citar a Alain Badiou: «La meta de toda esta propaganda enemiga no es aniquilar una fuerza existente (función que generalmente se deja a las fuerzas policiales), sino más bien aniquilar *la inadvertida posibilidad de la situación*»[8]. En otras palabras, lo que intentan es *matar la esperanza*: el mensaje de esta propaganda es la resignada convicción de que el mundo en que vivimos, aunque no sea el

mejor de los posibles, es el menos malo, de manera que cualquier cambio radical solo puede empeorarlo.

Alguien tiene que efectuar el primer movimiento para romper el nudo gordiano del dogma neoliberal. (No olvidemos que los que predican este dogma —desde Estados Unidos a Alemania— lo vulneran libremente cuando les conviene). El lema de Gandhi «Sé tú mismo el cambio que quieres ver en el mundo» se puede aplicar perfectamente a Syriza. No solo contribuyó a la solidaridad universal, sino que fue una solidaridad universal activa. A menudo oímos decir que la izquierda no tiene alternativas que proponer. Syriza *era* la alternativa, y su lucha va mucho más allá de una simple lucha por el Estado del bienestar. Es la lucha por todo un modo de vida, la resistencia de un *mundo* amenazado por una rápida globalización. El «mundo» representa aquí un horizonte específico de significado: toda una civilización o, mejor dicho, una *cultura* cuyos rituales y costumbres diarios se ven amenazados por una cosificación poshistórica. ¿Puede verse esta resistencia como conservadora? Los autoproclamados conservadores culturales y políticos tradicionales de hoy en día no son realmente conservadores: apoyan completamente la continua renovación capitalista, solo quieren que sea más eficaz complementándola con algunas instituciones tradicionales (la religión, etc.) para limitar sus consecuencias destructivas para la vida y la cohesión social. En la actualidad, un auténtico conservador es aquel que admite plenamente los antagonismos y callejones sin salida de los capitalismos globales, el que rechaza el simple progresismo y está atento al lado oscuro del progreso. De manera que, en este sentido, solo un izquierdista radical puede ser hoy un auténtico conservador.

DEL SINTAGMA AL PARADIGMA

¿Dónde reside, por tanto, la auténtica grandeza de Syriza? En la medida en que los iconos del descontento popular en Grecia fueron las protestas de la plaza Syntagma (Constitución), Syriza se embarcó en la hercúlea labor de desplazarse del *sintagma* al *paradigma*, en la labor prolongada y paciente de traducir la energía de la rebelión en medidas concretas que cambiaran la vida cotidiana de la gente. Aquí tenemos que ser muy precisos: el «no» del referéndum griego no era un «no» a la «austeridad» en el sentido de sacrificios necesarios y trabajo duro, era un «no» al sueño de la Unión Europea de seguir como antes. Varoufakis lo dejó repetidamente claro: lo

que se precisaba para darle a la economía griega la oportunidad de repuntar no era más dinero prestado, sino un chequeo de arriba abajo. El primer paso en esta dirección debería ser un aumento de la transparencia democrática de nuestros mecanismos de poder. Nuestros aparatos estatales democráticamente elegidos se ven cada vez más reemplazados por una densa red de «acuerdos» (ACS, ATCI) y cuerpos de «expertos» no electos que son los que ejercen el auténtico poder económico (y militar). He aquí la crónica de Varoufakis de un extraordinario momento de sus tratos con Jeroen Dijsselbloem:

> Hubo un momento en que el presidente del Eurogrupo decidió dar un paso en contra nuestra y de hecho expulsarnos, e hizo saber que Grecia estaba esencialmente fuera de la eurozona […]. Existe la convención de que los comunicados deben ser unánimes, y el presidente no puede simplemente convocar una reunión de la eurozona y excluir a un Estado miembro. Y él dijo: «Oh, estoy seguro de que puedo hacerlo». Así que solicité una opinión legal. Eso creó cierto escándalo. Durante cinco o diez minutos la reunión se interrumpió; funcionarios y administrativos hablaban entre ellos por teléfono, y al final un funcionario, uno de esos expertos legales, se dirigió a mí y me dijo las siguientes palabras: «Bueno, el Eurogrupo no existe legalmente, no hay ningún tratado que haya convocado este grupo». Por lo tanto tenemos un grupo no existente que es el que posee más poder a la hora de determinar las vidas de los europeos. Este grupo no responde ante nadie, dado que legalmente no existe; no se guardan actas; y es confidencial. De manera que ningún ciudadano sabe lo que ocurre en él […]. Se trata de decisiones casi vitales, y ningún miembro tiene que responder ante nadie[9].

¿Os suena? Sí, a cualquiera que conozca cómo funciona hoy en día el poder en China, después de que Deng Xiaoping pusiera en marcha un singular sistema dual: el aparato estatal y el sistema legal son reemplazados por las instituciones del partido, que son literalmente ilegales, o, tal como lo expresó de forma sucinta He Weifang, profesor de derecho de Pekín: «Como organización, el partido está fuera y por encima de la ley. Debería poseer una identidad legal, en otras palabras, una persona a la que poder demandar, pero ni siquiera está registrado como organización. El partido existe totalmente fuera del sistema legal»[10]. Es como si, en palabras de Walter Benjamin, la violencia fundacional del Estado siguiera estando presente encarnada en una organización con una situación legal ambigua. Tal como dice el periodista Richard McGregor:

> parecería difícil ocultar una organización tan grande como el Partido Comunista Chino, pero cultiva meticulosamente su papel entre bastidores. Los grandes departamentos del partido que controlan el personal y los medios de comunicación mantienen un perfil deliberadamente bajo. Los comités del partido (conocidos como «pequeños grupos dirigentes») que guían y dictan la política de los ministerios, que asumen la labor de ejecutarla, trabajan en la sombra. Los medios de comunicación controlados por el Estado casi nunca aluden a la composición de todos estos comités, y en muchos casos ni siquiera a su existencia, por no hablar de comentar cómo toman sus decisiones[11].

No es de extrañar que exactamente lo mismo que le ocurrió a Varoufakis le ocurriera a un disidente chino que, unos años atrás, intentó llevar formalmente a los tribunales al Partido Comunista Chino, acusándolo de ser responsable de la masacre de la plaza de Tiananmen. Después de un par de meses obtuvo una respuesta del Ministerio de Justicia; no podían presentar los cargos que proponía, puesto que en China no había oficialmente registrada ninguna organización con el nombre de «Partido Comunista Chino». Y es fundamental observar que el reverso de esta no transparencia del poder es el falso humanitarismo. Después de la derrota griega, naturalmente, llegó el momento de las preocupaciones humanitarias: Jean-Claude Juncker, presidente de la Comisión Europea, de inmediato afirmó en una entrevista que se alegraba mucho por el acuerdo de rescate porque de inmediato mitigaría el sufrimiento del pueblo griego, cosa que le preocupaba muchísimo. Era un escenario clásico: después de aplicar medidas disciplinarias, llega la preocupación en ayuda humanitaria…, posponer el pago de la deuda, etc.

¿Qué deberíamos hacer en una situación tan desesperada? ¿Habría que resistir sobre todo la tentación del Grexit, o verlo como un gran acto heroico con el que se rechazan posteriores humillaciones y se sale a luchar? ¿Y dónde entraríamos? ¿En qué nuevo orden positivo estaríamos entrando? La opción del Grexit surge como lo «real-imposible», como algo que enseguida conduciría a la desintegración social. Paul Krugman ha escrito:

> Al parecer, Tsipras hace tiempo que se llegó a convencer de que la salida del euro era completamente imposible. Parece ser que Syriza ni siquiera tenía un plan de contingencia para una moneda paralela (espero descubrir que me equivoco). Aquello lo dejó en una situación negociadora imposible[12].

Lo que señala Krugman es que el Grexit es un real-imposible que puede ocurrir con consecuencias impredecibles, y al que, como tal, podemos arriesgarnos:

> todos los sabios que dicen que el Grexit es imposible, que conduciría a una completa implosión, no saben de qué hablan. Cuando digo tal cosa, no me refiero a que necesariamente estén equivocados. Creo que lo están, pero en este caso cualquiera que esté seguro de sí mismo en cualquier aspecto, se engaña. Lo que quiero decir es que nadie tiene ninguna experiencia con lo que estamos observando[13].

Mientras en principio tal cosa es cierta, existen demasiados indicios de que si ahora ocurriera un repentino Grexit el resultado sería una catástrofe social y económica. Los estrategas económicos de Syriza (entre ellos

Varoufakis) eran todos perfectamente conscientes de que un gesto como ese provocaría una inmediata caída en el nivel de vida en un (mínimo del) 30 %, lo que elevaría la miseria a un nuevo nivel insoportable, con la amenaza del descontento popular e incluso de la dictadura militar. La perspectiva de un acto heroico como ese es, por tanto, una tentación que hay que resistir.

No obstante, no basta con decir que sí, que Syriza presentó un combate heroico, poniendo a prueba lo que es posible o no, pero que ahora ha terminado. La lucha continúa, de hecho acaba de empezar. En lugar de centrarnos en las «contradicciones» de la política de Syriza (después del triunfo del «no» aceptaron el mismísimo programa que había rechazado el pueblo), y de enzarzarnos en recriminaciones mutuas acerca de quién es el culpable (¿la mayoría de Syriza cometió una «traición» oportunista o fue la izquierda irresponsable en su preferencia por el Grexit?), deberíamos más bien centrarnos en lo que está haciendo el enemigo: las «contradicciones» de Syriza son un reflejo de las «contradicciones» del establishment de la Unión Europea, que progresivamente va socavando los mismísimos cimientos de una Europa unida. Bajo la apariencia de las «contradicciones» de Syriza, el establishment de la Unión Europea simplemente está escuchando su propio mensaje reflejado de una nueva forma. Y eso indica lo que Syriza debería hacer ahora. Con un implacable pragmatismo y un frío cálculo, debería explotar las más diminutas grietas de la armadura de su oponente. Debería utilizar a todos los que resisten la política imperante en la Unión Europea. Debería coquetear desvergonzadamente con Rusia y China, jugar con la idea de darle una isla a Rusia como base militar del Mediterráneo tan solo para acojonar a los estrategas de la OTAN. Parafraseando a Dostoievski, ahora que el dios de la Unión Europea ha fracasado, todo está permitido.

El heroísmo de Syriza consistió en que, tras ganar la batalla política democrática, se arriesgó a alterar el continuo flujo de la reproducción de capital. La lección de la crisis griega es que el capital, aunque en última instancia sea una ficción simbólica, es nuestro Real. Es decir, las protestas y revueltas de hoy están alimentadas por la combinación (solapamiento) de diferentes niveles, y esta combinación explica su fuerza: lucha por la democracia (parlamentaria «normal») contra regímenes autoritarios; contra el racismo y el sexismo, sobre todo el odio dirigido a inmigrantes y refugiados; por el Estado del bienestar contra el neoliberalismo; contra la corrupción política y económica (empresas que contaminan el medio

ambiente, etc.); por nuevas formas de democracia que vayan más allá de los rituales multipartido (participación, etc.); y finalmente para poner en entredicho el sistema capitalista global como tal, intentando mantener viva la idea de la sociedad no capitalista. Aquí hay que evitar dos trampas: el falso radicalismo («lo que realmente importa es la abolición del capitalismo liberal-parlamentario; todas las demás luchas son secundarias») y también el falso gradualismo («ahora combatimos contra la dictadura militar y por la simple democracia; olvidad vuestros sueños socialistas, eso vendrá luego…, a lo mejor»). Cuando tenemos que enfrentarnos con una lucha específica, la cuestión clave es: ¿cómo afectará a las demás luchas el hecho de que participemos en ella o no? La regla general es que, cuando se inicia la revuelta contra un régimen opresivo semidemocrático, como fue el caso de Oriente Medio en 2011, es fácil movilizar grandes multitudes con eslóganes que solo se pueden caracterizar como populacheros: por la democracia, contra la corrupción, etc. Pero entonces nos acercamos progresivamente a elecciones más difíciles: cuando nuestra rebelión triunfa en su meta directa, comprendemos que lo que realmente nos preocupaba (nuestra falta de libertad, nuestra humillación, la corrupción social, la falta de perspectivas de una vida decente) prosigue bajo una nueva patria. En Egipto, los manifestantes consiguieron librarse del régimen opresivo de Mubarak, pero la corrupción continuó, y la perspectiva de una vida decente pareció aún más lejana. Tras el derrocamiento del régimen autoritario, puede que desaparezcan los últimos vestigios de la atención patriarcal a los pobres, de manera que la recién obtenida libertad se reduce *de facto* a la libertad de escoger la forma preferida de miseria: la mayoría no solo siguen siendo pobres, sino que, para añadir el insulto a la injuria, se les dice que, puesto que ahora son libres, la pobreza es responsabilidad suya. En dicha situación, tenemos que admitir que nuestra meta tenía un defecto, que esa meta —por ejemplo, la democracia política clásica— no resultaba lo bastante específica. La democracia política clásica también puede ser ella misma una forma de no libertad: la libertad política puede proporcionar fácilmente el marco legal para la esclavitud económica, en la que los menos favorecidos se venden «libremente» para acabar siendo esclavos. Hemos de exigir algo más que una mera democracia política: necesitamos democratizar también la vida económica y social. Resumiendo, hemos de admitir que lo que al principio consideramos un fracaso a la hora de hacer realidad plenamente un noble principio (la libertad democrática) es un

fracaso inherente al propio principio: comprenderlo es el gran paso de la pedagogía política.

Referéndum

Este cambio de sentido radical que efectuó la crisis griega en julio de 2015 se presenta no solo como un paso de la tragedia a la comedia, sino, como observó Stathis Kouvelakis, como el paso de una tragedia plena de giros cómicos directamente al teatro del absurdo. ¿Existe otra manera de caracterizar el extraordinario viraje de un extremo al otro que dejaría perplejo incluso al filósofo hegeliano más especulativo? Hartos de las interminables negociaciones con los ejecutivos de la Unión Europea en las que una humillación seguía a otra, el referéndum de Syriza del domingo 5 de julio le preguntó al pueblo griego si apoyaba o rechazaba la propuesta de la Unión Europea de nuevas medidas de austeridad. Aun cuando el gobierno claramente afirmaba apoyar el «no», el resultado fue sorprendente incluso para el gobierno: una abrumadora mayoría de más del 61 % votó que no al chantaje europeo. Comenzaron a circular rumores de que el resultado —una victoria para el gobierno— era una mala sorpresa para el propio Tsipras, que en secreto había esperado que el gobierno perdiera, para que esa derrota le permitiera salvar la cara a la hora de rendirse a las exigencias de la Unión Europea («tenemos que respetar la voz de los votantes»). No obstante, la mañana después, literalmente, Tsipras anunció que Grecia estaba dispuesta a reemprender las negociaciones, y días más tarde Grecia negoció una propuesta de la Unión Europea que era básicamente lo mismo que los votantes habían rechazado (en algunos detalles incluso peor): en resumen, se comportó como si el gobierno hubiera perdido, y no ganado, el referéndum. Kouvelakis escribe:

> ¿Cómo es posible que un apabullante «no» a un memorándum de políticas de austeridad sea interpretado como una luz verde para un nuevo memorándum? […] La noción de absurdo no es solo producto de ese giro inesperado. Surge sobre todo del hecho de que todo se desarrolla ante nuestros ojos como si nada hubiera ocurrido, como si el referéndum fuera una especie de alucinación colectiva que de repente termina y nos deja acabar tranquilamente con lo que estábamos haciendo. Pero, como todavía no nos hemos vuelto todos abúlicos, hagamos al menos un breve resumen de lo que ha tenido lugar en los últimos días […]. A partir del lunes por la mañana, antes de que los gritos de victoria en las plazas públicas del país hubieran terminado de apagarse, comenzó el teatro del absurdo […]. La gente, todavía sumida en la neblina del domingo, observa cómo el representante del 62 % se subordina al 38 % justo después de una apabullante victoria de la democracia y la soberanía popular […]. Pero el referéndum había tenido lugar. No era una alucinación de la que todos se habían

recuperado. Por el contrario, la alucinación es el intento de rebajarlo a un «desahogo» momentáneo, antes de reemprender el camino hacia el abismo de un tercer memorándum[14].

Y las cosas fueron en esta dirección. La noche del 10 de julio, el Parlamento griego le dio a Tsipras la autoridad para negociar un nuevo rescate por 250 votos contra 32, pero 17 parlamentarios del gobierno no respaldaron el plan, lo que significa que tuvo más apoyo en los partidos de la oposición que en su propia formación. Días más tarde, la secretaría política de Syriza, dominada por el ala izquierda del partido, concluyó que las últimas propuestas de la Unión Europea eran «absurdas» y «superaban los límites que podía soportar la sociedad». ¿Extremismo de izquierdas? El propio FMI (en este caso la voz de un capitalismo mínimamente racional) manifestó exactamente lo mismo: un estudio del FMI publicado un día antes demostró que Grecia necesita una condonación de la deuda mucho mayor de la que los gobiernos europeos están dispuestos a contemplar: los países europeos tendrían que concederle a Grecia un período de gracia de treinta años a la hora de pagar los intereses de la deuda europea, incluyendo nuevos préstamos, y una espectacular ampliación del vencimiento. No es de extrañar que el propio Tsipras expresara públicamente sus dudas acerca del plan de rescate: «No creemos en las medidas que nos han impuesto», manifestó durante una entrevista televisiva, dejando claro que las había apoyado por pura desesperación, para evitar un colapso económico y financiero. Los eurócratas utilizan dichas confesiones con pasmosa perfidia: ahora que el gobierno griego ha aceptado esas duras condiciones, ponen en duda la sinceridad y seriedad de su compromiso. ¿Cómo es posible que Tsipras defienda un programa en el que no cree? ¿Cómo es posible que el gobierno griego esté realmente comprometido con el acuerdo si este contradice el resultado del referéndum?

Sin embargo, afirmaciones como esta, procedentes del FMI, demuestran que el auténtico problema no es ese. ¿Realmente cree la Unión Europea en su propio plan de rescate? ¿Realmente cree que esas medidas brutalmente impuestas activarán el crecimiento económico, permitiendo así el pago de la deuda? ¿O es que la razón última de la voluntad de extorsionar a Grecia no es puramente económica (puesto que resulta evidentemente irracional en términos económicos) sino político-ideológica —o, tal como lo expresa Krugman, «una rendición incondicional no es suficiente para Alemania, que exige un cambio de régimen y la humillación total—, y hay una fracción sustancial que simplemente quiere expulsar a

Grecia, y más o menos darle la bienvenida a un Estado fracasado como advertencia al resto»?[15] Siempre debemos tener en mente el horror que supone Syriza para el establishment europeo: un europarlamentario polaco conservador incluso apeló al ejército griego para que organizara un golpe de Estado a fin de salvar al país…

¿Por qué este horror? Ahora se les pide a los griegos que paguen un precio elevado, pero no para tener una perspectiva realista de crecimiento. El precio que se les pide que paguen es para continuar la fantasía de «ampliar y fingir». Se les pide que acepten su actual sufrimiento a fin de alimentar otro sueño (el de los eurócratas). Gilles Deleuze afirmó hace décadas: «*Si vous êtes pris dans le rêve de l'autre, vous êtes foutus*» («Si te ves atrapado en el sueño de otro, estás jodido»), y esta es la situación en la que se encuentra Grecia ahora. Quien tiene que despertar en este momento no es Grecia, sino Europa. Todo aquel que no está atrapado en este sueño sabe lo que le espera si se lleva a la práctica el plan de rescate: se arrojarán unos 90 000 millones de euros más al cesto griego, aumentando la deuda griega en unos 400 000 millones (que en gran parte regresarán rápidamente a Europa occidental: el auténtico rescate es el rescate de los bancos alemanes y franceses, no de Grecia), y todo para que la crisis griega estalle en un par de años.

Pero ese resultado ¿es en realidad un fracaso? Desde una perspectiva inmediata, si uno compara el plan con su resultado real, es evidente que sí. A nivel más profundo, sin embargo, podría ser que, como hemos sugerido antes, el verdadero objetivo no sea darle a Grecia una oportunidad, sino transformar el país en un semiestado económicamente colonizado sumido en una pobreza y dependencia permanentes como advertencia a los demás. Pero, a un nivel más profundo incluso, hay otro fracaso: no el de Grecia, sino el de la propia Europa, el del núcleo emancipador del legado europeo.

No deberíamos olvidar que el inesperadamente contundente «no» del referéndum griego fue un voto histórico depositado en una situación desesperada. En mi obra a menudo he utilizado el conocido chiste de la última década de la Unión Soviética acerca de Rabinovitch, un judío que quiere emigrar. Me han contado que ahora circula en Atenas una nueva versión de este chiste. Un joven visita el consulado australiano de Atenas y pide un visado para trabajar allí. «¿Por qué quiere irse de Grecia?», pregunta el funcionario. «Por dos razones», replica el griego. «La primera es que me preocupa que Grecia salga de la Unión Europea, cosa que sumiría al país en una nueva pobreza y caos…». El funcionario le

interrumpe para decirle: «Pero eso es absurdo. Grecia seguirá en la Unión Europea y se someterá a la disciplina fiscal». A lo que el griego responde tranquilamente: «Bueno, esa es la segunda razón». Citando de nuevo a Stalin: no hay una opción peor que otra, sino que ambas son peores.

Pero ¿es verdad que ambas son peores? A la hora de juzgar al gobierno griego, ha llegado el momento de ir más allá de todos los debates irrelevantes sobre los posibles errores. Ahora hay en juego mucho más.

El hecho de que Grecia y los administradores de la Unión Europea no consiguieran una solución de compromiso es, en sí mismo, algo profundamente sintomático, pues en realidad no afecta a los temas económicos reales; a este nivel, la diferencia es mínima. La Unión Europea acusa a Grecia de hablar solo en términos generales, expresando vagas promesas sin entrar en detalles específicos, mientras que los griegos acusan a la Unión Europea de intentar controlar hasta el menor detalle y de imponerles condiciones que son mucho más duras que las que impusieron al gobierno anterior. Pero lo que asoma detrás de todos estos reproches es otro conflicto más importante. Tsipras observó hace poco que si se hubiera reunido con Angela Merkel para comer, habrían encontrado una fórmula en dos horas. Lo que quiere dar a entender es que él y Merkel, políticos ambos, abordarían el desacuerdo en términos políticos, en contraste con los administradores tecnócratas, como el presidente del Eurogrupo, Jeroen Dijsselbloem. Si hay un malo emblemático en esta historia, es Dijsselbloem, cuyo lema es: «Si entro en el aspecto ideológico de las cosas, no conseguiré nada».

Esto nos lleva al quid de la cuestión: Tsipras y Varoufakis hablan como si formaran parte de un proceso político abierto en el que se toman decisiones que son en última instancia «ideológicas» (basadas en preferencias normativas), mientras que los tecnócratas de la Unión Europea hablan como si todo fuera una cuestión de medidas reguladoras detalladas. Y cuando los griegos rechazan el enfoque de la Unión Europea y plantean cuestiones políticas más fundamentales, se les acusa de mentir, de evitar soluciones concretas, etc. Y está claro que la verdad se halla del lado griego: el rechazo del «aspecto ideológico» por parte de Dijsselbloem es pura ideología: enmascara (presenta falsamente) como medidas puramente reguladoras tomadas por expertos decisiones que de hecho se basan en premisas político-ideológicas (defensa de las desregulaciones, etc.).

Por culpa de esta asimetría, el «diálogo» entre Tsipras o Varoufakis y sus socios de la Unión Europea a menudo se parece a un diálogo entre un joven estudiante que desea un debate serio sobre temas básicos y un profesor arrogante que, en sus respuestas, hace caso omiso del tema de manera humillante y riñe al estudiante con detalles técnicos («¡No lo has formulado de forma correcta! ¡No has tenido en cuenta esa regulación!»), o incluso un diálogo entre la víctima de una violación que desesperadamente informa de lo que le ha ocurrido y un policía que la interrumpe sin parar solicitándole detalles administrativos. Este paso de la política propiamente dicha a la «administración neutral de los expertos» caracteriza todo nuestro proceso político: las decisiones estratégicas basadas en el poder se enmascaran cada vez más de regulaciones administrativas basadas en el conocimiento neutral de «expertos», y cada vez más se negocian en secreto y entran en vigor sin ninguna consulta democrática: recordemos la ATCI.

Por eso el gobierno de Syriza libró una batalla por todos nosotros. Fue una batalla en la que se iba a decidir el mismísimo sentido de la democracia. Muchos críticos del referéndum griego afirmaron que se trataba de un caso de pura pose demagógica, señalando con ironía que no está claro de qué iba el referéndum: en aquel momento no había ninguna propuesta de la Unión Europea sobre la mesa que aceptar o rechazar, así pues, ¿qué estaban votando los griegos? Decían que lo que se dirimía en realidad era la elección entre el euro y el dracma, sobre si Grecia se quedaba en la Unión Europea o salía, pero eso es palmariamente falso. El gobierno griego hizo hincapié repetidamente en su deseo de permanecer en la Unión Europea y la eurozona. De nuevo, los críticos convirtieron de manera automática la cuestión política clave suscitada por el referéndum en una decisión administrativa sobre medidas económicas concretas. En su entrevista de Bloomberg del 2 de julio, Varoufakis dejó claro cuál era el auténtico sentido del referéndum[16]. Se trataba de elegir entre seguir con la política de la Unión Europea de años anteriores, que había llevado a Grecia al borde de la ruina —la ya mencionada ficción de «ampliar y fingir»— y un nuevo comienzo realista que ya no se basara en tales ficciones; es decir, un plan concreto con el que comenzar la auténtica recuperación de la economía griega. Sin dicho plan, la crisis simplemente se reproduciría una y otra vez. El mismo día, incluso el FMI admitió que Grecia necesitaba una condonación de la deuda a gran escala para darle «un respiro» y poner en marcha la economía (propusieron una moratoria de veinte años en el pago

de la deuda), confirmando así la opinión de Varoufakis de que se necesita un nuevo enfoque para resolver de verdad la crisis.

El referéndum fue así mucho más que una simple elección entre dos enfoques distintos ante la crisis económica. El pueblo griego ha resistido heroicamente la despreciable campaña de miedo que movilizó los instintos más bajos de autoconservación. Han adivinado claramente la brutal manipulación de sus oponentes, que de manera falsa presentaron el referéndum como una elección entre el euro y el dracma, entre Grecia en Europa y el Grexit. Su «no» fue un «no» a los eurócratas que un día tras otro demostraron que son incapaces de sacar a Europa de su inercia. Fue un «no» a seguir haciendo negocios como siempre (un presagio de lo que iba a llegar con los seguidores de Trump, aunque con un aspecto distinto), un grito desesperado que nos decía que las cosas no podían seguir igual.

Fue una decisión que defendía una auténtica visión política contra la extraña combinación de fría tecnocracia y groseros tópicos racistas sobre lo manirrotos y vagos que eran los griegos, que colorea la presión de la UE sobre Grecia. Una singular victoria de los principios contra el oportunismo egoísta y en última instancia autodestructivo. El «no» fue un «sí» a la necesidad de poner en práctica un nuevo comienzo. Después del referéndum, le corresponde a la UE actuar: ¿será capaz de despertar de su inercia de autosatisfacción y comprender la señal de esperanza que expresaron los griegos? ¿O desatará su ira contra Grecia a fin de continuar con su sueño dogmático?

El apocalipsis

Cuando después del referéndum se volvió a publicar un breve ensayo mío sobre Grecia en *In These Times*, le cambiaron el título y le pusieron el siguiente: «Cómo Alexis Tsipras y Syriza fueron más hábiles que Angela Merkel y los eurócratas». Aunque realmente creo que aceptar los términos de la UE no fue una simple derrota, estoy muy lejos de una visión tan optimista. La inversión del «no» del referéndum al «sí» a Bruselas tuvo un impacto realmente devastador, supuso una catástrofe dolorosa y demoledora. Para ser más exactos, fue un apocalipsis en ambos sentidos del término, el habitual (catástrofe) y el original y literal (revelación): el antagonismo básico, el punto muerto, por fin se revelaba con claridad.

Pero no hemos llegado al final. La retirada griega no es la última palabra, por la sencilla razón de que la crisis volverá a golpear en un par de años, si no antes, y no solo en Grecia. La tarea del gobierno de Syriza consiste en prepararse para ese momento, para ocupar pacientemente posiciones y planificar opciones. Mantener el poder político en esas condiciones imposibles podría proporcionar un mínimo espacio para preparar el terreno para una acción futura y una educación política. Ahí reside la paradoja de la situación: aunque el plan de rescate no funcionará, no deberíamos perder los nervios y retirarnos, sino continuar hasta el siguiente estallido. ¿Por qué? Porque era evidente que Grecia no estaba preparada para el Grexit: no había ningún plan para llevar a cabo esa difícil y compleja operación. Hasta ese momento, el gobierno de Syriza había operado sin controlar de verdad el aparato estatal, con sus dos millones de empleados —la policía y la judicatura pertenecen casi en su totalidad a la derecha política, la administración es parte integral de la corrupta máquina clientelista, etc.—, y precisamente habría que confiar en esta inmensa maquinaria estatal para llevar a cabo la inmensa labor del Grexit. (También deberíamos tener en cuenta que el Grexit era el plan del enemigo: incluso corren rumores de que Schauble ofreció 50 000 millones de euros a Grecia si abandonaba la eurozona). Lo que convierte el gobierno de Syriza en algo tan perturbador es precisamente el hecho de que gobierne un país dentro de la eurozona: «la vehemencia con que se han expresado sus detractores se debe precisamente a que Grecia está dentro de la eurozona. ¿A quién le iba a importar, ahora que ha terminado la Guerra Fría, que un gobierno de izquierdas se haga con el poder en un pequeño país si su moneda es el dracma?»[17].

¿Qué espacio para maniobrar posee el gobierno de Syriza ahora que se ve reducido a llevar a cabo las políticas de su enemigo? ¿Debería dar un paso atrás y convocar nuevas elecciones en lugar de llevar a la práctica unas políticas que se oponen directamente a su programa? Syriza necesita sobre todo ganar tiempo, y los poderes de la UE hacen todo lo que pueden para privarle de ese tiempo. Intentan acorralar a Syriza, obligarles a tomar una decisión rápida: o la capitulación total o el Grexit. Pero tiempo ¿para qué? No solo para prepararse para la crisis siguiente. No hemos de olvidar que la tarea básica del gobierno de Syriza no se refiere al euro ni a pagar las deudas con la UE, sino que consiste, sobre todo, en la reorganización radical de las instituciones políticas y sociales durante tanto tiempo corruptas de Grecia: «El extraordinario problema de Syriza —con el que

no se encontraría ningún otro partido político en el gobierno— era cómo alterar los marcos institucionales *internos* bajo unas condiciones de agresión institucional *externa*»[18] (como le ocurrió a la propia Alemania a principios del siglo XIX bajo la ocupación francesa).

El problema con el que se enfrenta ahora Grecia es el de la «gobernabilidad de la izquierda»[19]: la dura realidad de lo que significa para la izquierda radical gobernar en el mundo del capital global. ¿Qué opciones tiene el gobierno? Las más evidentes —una socialdemocracia simple, el socialismo estatal, abandonar el Estado y depender de los movimientos sociales— es obvio que no son suficientes. La auténtica novedad del gobierno de Syriza es que se trata de un *suceso gubernamental*: es la primera vez que una izquierda radical occidental (no la comunista de viejo cuño) asume el poder estatal. Hay que abandonar toda la retórica, tan querida por la nueva izquierda, de actuar a distancia del Estado: hay que asumir de manera heroica toda la responsabilidad del bienestar del pueblo y dejar atrás la actitud básica «crítica» izquierdista de encontrar una perversa satisfacción en proporcionar explicaciones sofisticadas de por qué las cosas van por mal camino.

El «no» que ganó el referéndum no debería interpretarse como una decisión de romper con el capitalismo global por principios, aun cuando este provoque un inmenso sufrimiento. Para la gran mayoría de los votantes, el «no» significó que ya estaban hartos de sufrimiento y miseria y querían una vida mejor, *aunque sin ninguna idea estratégica clara de lo que eso significa*. Por eso pienso yo que resulta demasiado simplista decir que «el gobierno no ha estado a la altura de la gente»: el partido estaba decidido de antemano, no había ninguna opción real. Hablar de «traición» subjetiva tan solo empaña el *impasse* objetivo: por mucho que redefinamos lo que es (im)posible, esta situación no tiene ninguna auténtica salida revolucionaria. Las acusaciones de traición al gobierno de Syriza se hacen para evitar la gran pregunta: ¿cómo podemos enfrentarnos al capital en su forma actual? ¿Cómo podemos gobernar, cómo podemos dirigir un Estado, «con la gente»? Resulta demasiado fácil decir que Syriza no es solo un partido gubernamental, sino que tiene sus raíces en la movilización popular y los movimientos sociales:

> [Syriza] es una coalición heterogénea, contradictoria y con enfrentamientos internos de pensamiento y práctica izquierdistas, que se basa en gran medida en la eficacia de movimientos sociales de todo tipo, completamente descentralizada e impulsada por el activismo de redes de solidaridad en un amplio radio de acción interclasista que atraviesa

> todas las líneas de conflicto, género y activismo sexual, temas de inmigración, movimientos antiglobalización, defensa de los derechos civiles y humanos, etc[20].

Así se pueden comprender fácilmente los llamamientos a que Syriza volviera a sus raíces. Syriza no debería convertirse simplemente en otro partido parlamentario en el gobierno: el verdadero cambio solo podía proceder de las bases, del pueblo mismo, de su autoorganización, no de los aparatos estatales… No obstante, esas llamadas son en última instancia otra actitud vacía, pues eluden el problema crucial, que es cómo enfrentarse a la presión internacional referente a la deuda, o de manera más general, cómo ejercer el poder y dirigir un Estado. La autoorganización de las bases es incapaz de reemplazar al Estado, y la cuestión es cómo reorganizar el aparato estatal para que funcione de modo diferente.

La gran pregunta es la misma: el depender de la autoorganización popular, ¿cómo afecta al hecho de gobernar? ¿Podemos incluso imaginarnos hoy en día un auténtico poder comunista? Lo que encontramos parece acabar en desastre (Venezuela), capitulación (Grecia) o un pleno retorno al capitalismo (China, Vietnam). La Revolución Bolivariana «ha transformado las relaciones sociales de Venezuela y ha tenido un gran impacto en el continente en general. Pero la tragedia es que nunca quedó convenientemente institucionalizada, con lo que resultó ser insostenible»[21]. Resulta demasiado fácil decir que la auténtica política emancipadora debería permanecer a distancia del Estado: el gran problema que asoma detrás de todo ello es qué hacer con el Estado. ¿Podemos imaginarnos realmente una sociedad sin Estado? Deberíamos enfrentarnos a estos problemas aquí y ahora: no podemos esperar que aparezca una solución de futuro y mientras tanto mantenernos a una distancia de seguridad del Estado.

Las opciones a las que se enfrentó el gobierno de Syriza eran realmente difíciles, y había que abordarlas con un pragmatismo brutal; *no* se trataba de opciones entre el acto verdadero y la traición oportunista basadas en grandes principios. En su «Grecia ha sido traicionada», Tariq Ali escribió:

> A principios de mes estaban celebrando el voto del «No». Estaban dispuestos a hacer más sacrificios, a arriesgar la vida fuera de la eurozona. Syriza les dio la espalda. La fecha del 12 de julio de 2015, cuando Tsipras aceptó las condiciones de la UE, acabará siendo tan infausta como el 21 de abril de 1967. Los tanques han sido sustituidos por los bancos, tal como lo expresó Varoufakis después de que lo nombraran ministro de Economía[22].

Considero convincente este paralelismo entre 2015 y 1967, pero al mismo tiempo profundamente decepcionante. Sí, en inglés tanque [*tank*] rima con

banco [*bank*], lo que significa que Grecia está ahora bajo una ocupación económica, con una soberanía enormemente reducida y que todas las propuestas del gobierno tienen que ser aprobadas por la troika antes de ser sometidas al Parlamento. No solo las decisiones económicas están bajo control extranjero, sino incluso los datos (Varoufakis no tenía acceso a los datos de su propio ministerio, y se le acusó de traición por intentar obtenerlos), y para añadir el insulto a la injuria, en la medida en que el gobierno democráticamente elegido obedece estas reglas, proporciona voluntariamente una máscara democrática a esta dictadura económica. Nos enfrentamos aquí a la obscenidad en su estado más puro: mientras que miles de millones desaparecieron en las últimas décadas, y el Estado fabricó informes económicos inventados, la única persona acusada fue el periodista que hizo públicos los nombres de los propietarios de cuentas bancarias extranjeras ilegales.

¿Debería, pues, haberse corrido el riesgo del Grexit? Nos enfrentamos aquí con *la tentation événementielle*, la «tentación del suceso»; la tentación, en una situación complicada, de llevar a cabo un acto enloquecido, hacer lo imposible, arriesgarse cueste lo que cueste, con la lógica subyacente de que «las cosas ya no pueden ir a peor». La trampa es que realmente pueden ir a mucho peor, hasta acabar en una crisis social y humanitaria a gran escala. La cuestión clave es: ¿existía la posibilidad objetiva de un acto auténticamente emancipador que extrajera todas las consecuencias político-económicas del voto del «no»?

Cuando Badiou habla del Suceso emancipador, siempre hace hincapié en que un acontecimiento no es un Suceso propiamente dicho, solo se convierte en Suceso de manera retroactiva a través de sus consecuencias, a través de una ardua y paciente «obra de amor» de aquellos que luchan por él, que le profesan fidelidad. Deberíamos abandonar («deconstruir», incluso) el tema de la oposición entre el discurrir «normal» de las cosas y el «estado de excepción» caracterizado por la fidelidad a un suceso que altera el discurrir «normal» de las cosas. En el discurrir «normal» de las cosas, la vida continúa siguiendo su inercia, y estamos inmersos en nuestras preocupaciones y rituales cotidianos. Entonces ocurre algo, un Despertar del suceso, la versión laica del milagro (un tumulto emancipador social, un encuentro amoroso traumático…). Si optamos por la fidelidad a este Suceso, toda nuestra vida cambia: practicamos esta «obra de amor» y nos esforzamos por inscribir el Suceso en nuestra realidad. Entonces, en algún punto, la secuencia de sucesos se agota y regresamos al fluir normal de las

cosas… Pero ¿y si el auténtico poder de un Suceso debiera medirse precisamente por su desaparición, cuando el Suceso se ve borrado en su resultado, en el cambio en la vida «normal»? Tomemos un Suceso sociopolítico: ¿qué queda de él posteriormente, cuando su energía estática se agota y las cosas regresan a la normalidad? ¿En qué medida esta normalidad es diferente de la que existía antes del suceso?

Volvamos a Grecia. Es fácil apelar al gesto heroico de prometer sangre, sudor y lágrimas, repetir el mantra de que la política auténtica significa que no hay que permanecer dentro de los confines de lo posible sino arriesgarse a lo imposible. Pero ¿qué implicaría esto en el caso del Grexit? Primero, no hemos de olvidar que, tal como hemos visto, el resultado del referéndum fue la demanda de una vida mejor, no el deseo de más sufrimiento y sacrificio. Segundo, en el caso del Grexit, ¿no estaría el Estado griego obligado a imponer una serie de medidas (nacionalización de los bancos, impuestos más altos, etc.) que no harían sino revivir las antiguas políticas económicas de la soberanía nacional y del Estado socialista? Quizá no tengamos nada en contra de tales políticas, pero ¿funcionarían en las condiciones concretas de la Grecia actual, con un aparato estatal ineficaz y formando parte de la economía global? He aquí los tres puntos principales del plan antiausteridad de la Plataforma de Izquierda, una serie de medidas «absolutamente razonables»:

1. La radical reorganización del sistema bancario, su nacionalización bajo control social y su reorientación hacia el crecimiento.
2. El completo rechazo de la austeridad fiscal (superávit primario y presupuestos equilibrados) a fin de abordar de manera eficaz la crisis humanitaria, cubrir las necesidades sociales, reconstruir el Estado social y sacar a la economía del círculo vicioso de la recesión.
3. La puesta en práctica de las primeras medidas conducentes a la salida del euro y la cancelación de la mayor parte de la deuda. Existen opciones totalmente razonables que pueden conducir a un nuevo modelo económico orientado hacia la producción, el crecimiento y el cambio en el equilibrio social de fuerzas que beneficie a la clase trabajadora y al pueblo.

Además de dos especificaciones adicionales:

> La elaboración de un plan de desarrollo basado en la inversión pública que sin embargo permita también la inversión privada. Grecia necesita una nueva relación productiva entre los

> sectores público y privado para emprender una senda de desarrollo sostenible. Para que este proyecto pueda llevarse a cabo primero deberá restablecerse la liquidez, combinada con el ahorro nacional.
>
> Recuperar el control del mercado nacional frente a los productos importados revitalizará y aumentará el papel de la pequeña y mediana empresa, que sigue siendo la espina dorsal de la economía griega. Al mismo tiempo se estimularán las exportaciones introduciendo una moneda nacional[23].

Este plan, defendido por la Plataforma de Izquierda (impago de la deuda, nacionalización de los bancos, control del capital, moneda alternativa; y después imprimir dinero para inversiones, etc.), no daría los frutos necesarios: si se pusiera en práctica, simplemente equivaldría a una nueva versión del socialismo de Estado. El punto débil de la Plataforma de Izquierda era su defensa del Grexit, que presentaba como un paso heroico hacia lo desconocido, un desafío a la tecnocracia de la UE; por ello le resultó difícil explicar por qué el Grexit le fue directamente sugerido por Schauble cuando le prometió a Varoufakis ayuda económica si Grecia abandonaba temporalmente la eurozona. (Es como el Reino Unido actual, donde una extraña coalición de izquierda y derecha defendía el Brexit). Varoufakis comprendió correctamente que el Grexit, en última instancia, equivalía a rendirse a las exigencias de Bruselas: la eurozona permanece intacta, totalmente subordinada a las reglas de Bruselas. Lo que era tan subversivo del gobierno de Syriza era que deseaba permanecer *dentro* de la eurozona y alterar sus reglas. (De manera análoga, en el momento en que Syriza se dividió entre los que aceptaban el chantaje de la UE y la Plataforma de Izquierda, dejó de tener trascendencia; la explosiva combinación se separó en sus dos componentes tradicionales: la socialdemocracia y la izquierda radical).

Las medidas defendidas por la Plataforma de Izquierda, debidamente calibradas, podrían funcionar, pero ¿funcionarían en Grecia, con una enorme deuda privada y empresarial (que no puede cancelarse) y una economía plenamente integrada en Europa occidental y dependiente de ella, que no puede prescindir de las importaciones alimentarias, industriales y médicas? En otras palabras, ¿donde, en qué «fuera», se encontraría Grecia? ¿En el mismo «fuera» de Bielorrusia y Cuba? Tal como escribió recientemente Paul Krugman (ya citado en la p. 98), hay que admitir que nadie sabe realmente cuáles serían las consecuencias del Grexit: se trata de un territorio sin explorar. Pero hay una cosa clara: «Grexit es, ni más ni menos, que el nombre para una política de independencia nacional»[24], por lo que no es de extrañar que algunos partidarios de la Plataforma de Izquierdas se caracterizan a sí mismos con la etiqueta extremadamente

problemática y (para mí) totalmente inaceptable de «nacional populismo»[25].

Así pues, la elección no era simplemente «Grexit o capitulación»: el gobierno de Syriza se encontró en una situación excepcional, obligado a hacer algo a lo que se oponía. Permanecer en tal difícil situación y no tirar la toalla es una señal de auténtico valor. El enemigo del gobierno de Syriza no es ahora la Plataforma de Izquierda, sino aquellos que se toman sinceramente la derrota y quieren jugar la carta de la UE. Este peligro queda claro cuando se tiene en cuenta el efecto de la capitulación en la propia Syriza. La capitulación, afirma Varoufakis:

> desradicalizó a los que quedaban en los ministerios, y el resultado es que son incapaces o no están dispuestos (por temor a molestar a la troika) a planear la próxima ruptura. Además, la troika nos mantiene como conejillos de Indias en una cinta de correr, y nos hace correr cada vez más deprisa para ejecutar sus medidas tóxicas. En pocos días ya los habrán integrado y serán incapaces de planear nada de lo que usted menciona.
>
> […] lo más importante es que la troika, de manera muy inteligente, le impone al gobierno una legislación que extiende y consolida aún más su posición dentro del Estado. Así, las unidades de lucha antifraude han sido absorbidas por la secretaría general de la Hacienda Pública (que ya he expuesto que es propiedad de la troika), de modo que el gobierno no posee ningún instrumento para combatir la evasión fiscal de los oligarcas. Lo mismo ocurre con las privatizaciones. La troika está creando nuevos «órganos» que las controlan por completo[26].

El auténtico milagro de la situación fue que, a pesar de la capitulación ante Bruselas, más o menos el 70 % de los votantes griegos seguían apoyando al gobierno de Syriza: la mayoría se da cuenta de que su gobierno está haciendo lo correcto en una situación imposible.

Existe el riesgo de que la capitulación de Syriza acabe siendo eso y nada más, y permita reintegrar plenamente a Grecia en la UE como un miembro humilde y en bancarrota, de la misma manera que existe el riesgo de que un Grexit se convierta en una catástrofe a gran escala. Aquí no hay ninguna respuesta clara *a priori*: cualquier decisión solo se puede justificar retroactivamente mediante sus consecuencias. Y últimamente se multiplican las señales de que el gobierno de Syriza ni siquiera está sabiendo actuar como una administración eficaz del Estado: hay facciones que luchan por el poder y la influencia que de vez en cuando recurren a la violencia física. Da la impresión de que la antigua política griega de mala gestión y corrupción regresa a toda velocidad. Lo que deberíamos temer no es solo la perspectiva de que el pueblo griego sufra todavía más, sino el de otro fiasco que desacredite a la izquierda durante los años venideros,

mientras los izquierdistas supervivientes discuten cómo su derrota demuestra una vez más la perfidia del sistema capitalista…

UN LLAMAMIENTO AL SOCIALISMO BUROCRÁTICO

¿Hemos de pensar, por tanto, que la izquierda radical está «condenada a luchar con uñas y dientes por la socialdemocracia para demostrar que no puede funcionar»?[27] Para romper este círculo perverso, hay que cambiar totalmente de perspectiva. Cuando uno oye a los anarquistas desarrollar su idea de comunidades locales que funcionan de un modo transparente, sin mecanismos representativos «alienados», y con todos los miembros dedicados activamente a organizar sus vidas, lo primero que me viene a la mente es la definición de transparencia de Thomas Metzinger: «Para cualquier estado fenoménico, el grado de transparencia fenoménica es inversamente proporcional al grado de disponibilidad atencional introspectiva de las fases del proceso anterior»[28]. De manera paradójica, la transparencia es así «una forma especial de oscuridad»[29]: no somos capaces de ver algo porque es transparente; o más bien, vemos a través de ese algo. La tesis básica de Metzinger es que dicha transparencia forma parte de nuestra conciencia a dos niveles: primero, por lo general

> no experimentamos la realidad que nos rodea como el contenido de procesos de representación ni tampoco representamos sus componentes como sustitutos internos […] de otro nivel externo de realidad. Simplemente lo experimentamos como *el mundo en el que vivimos*[30].

Lo mismo se puede decir de nuestro yo consciente, de la inmediatez de la conciencia de nosotros mismos, que es una representación en nuestra mente y que por tanto se basa en dicha ilusión, en un cortocircuito epistemológicamente ilegítimo de percibir como «la cosa en sí» lo que de hecho es una mera representación, un modelo que nuestro organismo ha formado de sí mismo:

> No experimentamos el contenido de la conciencia de nosotros mismos como el contenido de un proceso de representación, y no lo experimentamos como una especie de sustituto interno causalmente activo *del* sistema *en* el modelo integral de realidad del sistema, sino simplemente como *nosotros mismos, que vivimos en el mundo ahora*[31].

Conocemos perfectamente el mecanismo básico de «transparencia» por la tradición hegeliano-marxista de la crítica de la ilusión fetichista: la propia «determinación refleja» de la gente (su anhelo o deseo) se percibe

erróneamente como una propiedad del objeto mismo (percibido); el gobernante se percibe erróneamente como encarnación de alguna cualidad: amor, miedo. Lo que hace Metzinger es llevar al extremo la lógica de esta ilusión *aplicándola al propio agente que percibe*: la lógica de percibir (erróneamente) nuestra experiencia fenoménica como directamente referida a los «objetos que están ahí fuera» se aplica *al propio sujeto*. Yo mismo no «existo realmente» más que como resultado de una ilusión fetichista. No puede existir nunca un sujeto (yo) completamente «opaco» a sí mismo (nunca puedes llegar a «conocerte» plenamente) en el sentido de percibir tu propio mecanismo generativo: esa comprensión es limitada, está integrada en un contexto global: «la autorreferencia cognitiva siempre tiene lugar en un contexto de configuración del yo transparente y preconceptual»[32]. La idea del yo es en definitiva parte de una experiencia ingenua y cotidiana.

¿Acaso las comunidades imaginadas por los anarquistas no son «transparentes» de una manera semejante? Su supervivencia se basa en una gruesa textura de mecanismos institucionales «alienados»: ¿de dónde salen el agua y la electricidad? ¿Quién garantiza el imperio de la ley? ¿A quién acudimos cuando necesitamos asistencia sanitaria? Cuanto más autogestionada es una comunidad, más fluido e invisible tiene que ser el funcionamiento de esa red. ¿Quizá deberíamos cambiar la meta de las luchas emancipadoras y pasar de superar la alienación a poner en práctica un tipo correcto de alienación que consiguiera el funcionamiento fluido de mecanismos sociales (invisibles) «alienados» que perpetuaran el espacio de las comunidades «no alienadas»?

Estos mecanismos alienados hace tiempo que tienen un nombre: burocracia, y por eso hoy en día la izquierda necesita reinventar el socialismo burocrático. La caracterización habitual de los regímenes estalinistas como «socialismo burocrático» es totalmente engañosa y (auto)embaucadora: es la manera en que el propio régimen estalinista percibía su problema, la causa de sus fracasos y penalidades. Si no hay suficientes productos en las tiendas, si las autoridades no responden a las exigencias de la gente, etc., lo más fácil es culpar a la actitud «burocrática» de indiferencia, mezquina arrogancia, etc. No es de extrañar que, desde finales de la década de 1920, Stalin escribiera textos atacando la burocracia, las actitudes burocráticas. El «burocratismo» no era más que un efecto del funcionamiento de los regímenes estalinistas, y la paradoja es que se trata del nombre menos apropiado: de lo que carecían realmente los regímenes

estalinistas era precisamente de una «burocracia» eficiente (un aparato administrativo «alienado», despolitizado y competente).

Aunque la Gran Revolución Cultural Proletaria acabó en fracaso, fue única a la hora de acometer el punto clave: no solo hacerse con el poder estatal, sino con la nueva organización económica y la reorganización de la vida cotidiana. Su fracaso fue precisamente no haber creado una nueva forma de vida cotidiana: seguir siendo un acceso carnavalesco en el que el aparato estatal (bajo el control de Zhou Enlai) garantizaba la continuación de la vida cotidiana, de la producción. La lección de este fracaso es que hay que dejar de centrarse en la meta utópica del reino absoluto de la expresividad productiva que ya no necesita representación (orden estatal, capital, etc.) y reflexionar sobre qué tipo de representación debería sustituir al Estado representativo democrático-liberal existente. ¿Acaso la propuesta de Negri de una «renta ciudadana» no es un indicio de ello? Se trata de una medida aprobada por el Estado, no por alguna autoorganización popular; no va ligada a la productividad individual, pero se trata de la *condición y el marco* representativos para crear el espacio posible de la productividad expresiva. Trotski defiende la misma dualidad cuando hace un llamamiento a la interacción entre la autoorganización de clase y el liderazgo político del partido de vanguardia revolucionario. (Resulta especialmente interesante uno de los argumentos de Trotski a favor de la necesidad de un partido de vanguardia: los consejos de autoorganización no pueden asumir también el papel del partido por una razón político-psicológica: la gente «no podrá vivir durante años en un estado interrumpido de alta tensión y actividad intensa»)[33]. Lenin era perfectamente consciente de este problema, y su solución fue casi kantiana: debatir libremente en las reuniones públicas durante los fines de semana, pero obedecer y esforzarse durante la jornada laboral.

> Hasta la Revolución de Octubre no había visto aún en la práctica que las clases poseedoras, las clases explotadoras le hubiesen sacrificado o cedido realmente algo de importancia para ellas. No había visto *aún* que esas clases le hubiesen dado la tierra y la libertad, tantas veces prometidas, que le hubiesen dado la paz, que hubiesen renunciado a sus intereses de «nación dominante» y a los tratados secretos imperialistas, que hubiesen sacrificado algo de su capital y de sus ganancias. Lo ha visto únicamente *después* del 25 de octubre de 1917, cuando él mismo hubo de conquistar todo esto por la fuerza y defenderlo también por la fuerza […]. Se comprende que, durante cierto tiempo, toda su atención, todos sus pensamientos, todas sus fuerzas espirituales hayan tendido a una sola cosa, a respirar libremente, a erguirse, explayarse y gozar de los bienes inmediatos que le ofrecía la vida y le negaban los explotadores derrocados. Se comprende que haga falta cierto tiempo para que el individuo de las masas vea, se convenza y, además, sienta que no se puede simplemente «tomar», echar el guante a algo y llevárselo, que esto aumenta el desbarajuste, el desastre, que trae de vuelta a los Kornílov. El viraje correspondiente en las condiciones de

> vida (y, por tanto, en la psicología también) de las masas trabajadoras sencillas no hace más que empezar. Y toda nuestra misión, la misión del Partido Comunista (bolchevique), intérprete consciente del afán de emancipación de los explotados, es conocer este viraje, comprender que es necesario, ponerse a la cabeza de las masas cansadas, que buscan con ansiedad una salida, guiarlas por el buen camino, por el camino de la disciplina laboral, enseñarles a compaginar las discusiones públicas *acerca* de las condiciones de trabajo con el sometimiento incondicional a la voluntad del dirigente soviético, del dictador, *durante* el trabajo [...]. Hay que aprender a conjugar la democracia de las discusiones públicas de las masas trabajadoras, que fluye tumultuosa como las aguas primaverales desbordadas, con la disciplina férrea durante el trabajo, con el *sometimiento incondicional* a la voluntad de una sola persona, del dirigente soviético, en las horas de trabajo[34].

Es fácil burlarse (o quedarse aterrado) de lo que Lenin está diciendo, es fácil acusar a Lenin de haber quedado atrapado en el paradigma industrialista, etc., pero el problema continúa. En el siglo XX, la forma principal de democracia directa para la multitud «expresiva» fueron los así llamados consejos («sóviets»): (casi) todo el mundo en Occidente los adoraba, incluso liberales como Hannah Arendt, que los veían como un eco de la antigua vida griega de la *polis*. Durante la era del «socialismo real», la secreta esperanza de los «socialistas democráticos» fue la democracia directa de los sóviets, consejos locales como forma de autoorganización; y resulta profundamente sintomático que, con el declive del «socialismo real», la sombra emancipadora, siempre asociada a él, que siempre lo rondaba, también haya desaparecido. ¿No es, en última instancia, la confirmación de que la versión de los consejos del «socialismo democrático» no era más que un doble espectral del «socialismo real» «burocrático», su transmisión inherente sin ningún contenido positivo sustancial propio, e incapaz, por tanto, de servir como el principio organizador básico y permanente de una sociedad? Lo que compartían el «socialismo real» y la democracia de los consejos era su fe en la posibilidad de una organización transparente de la sociedad que excluyera la alienación política (los aparatos estatales, las reglas institucionalizadas de la vida política, el orden legal, la policía, etc.); y la experiencia básica del final del «socialismo real» es precisamente el rechazo de este rasgo *compartido*, la resignada aceptación «posmoderna» del hecho de que la sociedad es una red compleja de «subsistemas», y que por ese motivo un cierto nivel de alienación resulta constitutivo de la vida social, de manera que una sociedad totalmente autotransparente es una utopía con un potencial totalitario[35]. No es de extrañar, por tanto, que lo mismo se pueda decir de los ejemplos contemporáneos de «democracia directa», desde las *favelas* hasta la cultura digital «posindustrial» (¿no evocan las descripciones de las nuevas comunidades «tribales» de *hackers* la lógica de la democracia de los

consejos?): todos tienen que basarse en un aparato estatal, es decir, por razones estructurales no pueden asumir el control de todo.

Aparte de las evidentes asociaciones con el «socialismo real», hay aquí otro reproche más grave a nuestro llamamiento al socialismo burocrático: ¿no es la burocracia —al menos tal como aprendimos de Kafka— algo ineficiente (en principio, y no por razones contingentes de mala organización) y atrapado en su propia *jouissance* circular? Como reza el dicho, el verdadero objetivo de la maquinaria burocrática no es perseguir su meta, solucionar los problemas con los que se enfrenta, sino recrear de manera repetida o incluso ampliar esos problemas, y así reproducir la razón de su existencia. De este modo, la burocracia nos enfrenta de nuevo con la plusvalía del goce: el goce generado no al cumplir con su objetivo oficial (solucionar un problema) sino al reproducir el ciclo de su propio movimiento.

El genio de Kafka consistió en erotizar la burocracia, *la* entidad por excelencia. En Chile, nos cuenta Isabel Allende, cuando un individuo quiere identificarse ante las autoridades

> el funcionario de turno le exige al pobre solicitante que enseñe una prueba de que ha nacido, de que no es un delincuente, de que ha pagado los impuestos, de que está registrado para votar, y de que sigue con vida, porque aunque le dé un berrinche para demostrar que no ha muerto, está obligado a presentar un «certificado de supervivencia». El problema ha alcanzado tales proporciones que el propio gobierno ha creado una oficina para combatir la burocracia. Los ciudadanos podrán quejarse de malos tratos y presentar una demanda contra los funcionarios incompetentes…, rellenando un impreso que exigirá un sello y tres copias, naturalmente[36].

Esta es la burocracia estatal en su versión más demencial. Y, sin embargo, ¿somos conscientes de que, en tiempos laicos, este es nuestro único y verdadero contacto con lo divino? ¿Qué puede ser más «divino» que el traumático encuentro con la burocracia en su forma más demencial, cuando el burócrata nos dice que, legalmente, no existimos? Es en dichos encuentros cuando atisbamos otro orden más allá de la mera realidad cotidiana terrestre. Al igual que Dios, la burocracia es al mismo tiempo todopoderosa e impenetrable, caprichosa, omnipresente e invisible. Kafka era totalmente consciente de ese profundo vínculo entre la burocracia y lo divino: es como si, en su obra, a la tesis de Hegel sobre el estado como existencia terrestre de Dios le dieran «por detrás», en un giro apropiadamente obsceno. *Solo* en este sentido las obras de Kafka se embarcan en una búsqueda de lo divino en nuestro estéril mundo laico;

para ser más precisos, no solo buscan lo divino, sino que lo *encuentran* en la burocracia estatal.

Hay dos escenas memorables en la película de Terry Gillian *Brazil* (1985) que expresan a la perfección los descomedidos excesos de la *jouissance* burocrática perpetuándose en su autocirculación. Al protagonista se le estropean las cañerías de su casa, y deja un mensaje al servicio oficial de reparaciones pidiendo ayuda urgente. De repente aparece Robert De Niro, un delincuente mítico y misterioso cuya actividad subversiva consiste en escuchar las llamadas de emergencia y acudir de inmediato, reparando gratis las cañerías y sorteando el papeleo del ineficaz servicio de reparaciones estatal. De hecho, en una burocracia atrapada en un círculo vicioso de *jouissance*, el delito último es simplemente hacer el trabajo que se supone que debe hacer: si un servicio de reparaciones estatal de hecho hace su trabajo, ello (a nivel de la economía libidinal inconsciente) se considera un desafortunado producto secundario, puesto que la mayor parte de su energía se dedica a inventar complicados procedimientos administrativos que le permiten inventar obstáculos siempre nuevos y posponer así el trabajo de forma indefinida. En una segunda escena nos encontramos —en los pasillos de una inmensa agencia gubernamental— a un grupo de personas que da vueltas sin parar: un líder (un pez gordo de la burocracia) seguido de una caterva de administradores de bajo rango que no dejan de gritar pidiéndole opiniones o decisiones específicas mientras él escupe respuestas rápidas y «eficientes» («¡Esto hay que hacerlo mañana como muy tarde!», «¡Compruebe este informe!», «¡No, cancele esa cita!»). La apariencia de esta nerviosa hiperactividad es, por supuesto, una fachada que enmascara un espectáculo absurdo y autoindulgente de imitar, de jugar a la «administración eficiente». ¿Por qué están todo el rato dando vueltas? Es evidente que el líder al que siguen no va de una reunión a otra: lo único que hace es dar absurdas vueltas por los pasillos a toda velocidad. El protagonista de vez en cuando se tropieza con este grupo, y la explicación kafkiana es que, naturalmente, toda esta comedia se lleva a cabo para atraer su mirada, se escenifica solo para él. Fingen estar ocupados, pero toda su actividad consiste en provocar al protagonista mientras le formula una pregunta al líder del grupo, que le contesta de malos modos: «¡Es que no ve lo ocupado que estoy!»; y a veces es lo contrario: saluda al protagonista como si lo hubiera estado esperando durante mucho tiempo, como si de manera misteriosa hubiera previsto su presencia.

¿No es contraproducente, por tanto, la idea de una burocracia eficiente, la peor de las utopías? El arte de una buena gestión social consiste en darle la vuelta a la idea: no disminuir la plusvalía del goce y hacer que la burocracia sea lo más eficaz posible, sino aceptar la plusvalía del goce burocrático como un hecho y limitarse a reestructurarlo de forma que, como si fuera un producto secundario, también solucione algunos problemas reales. También deberíamos valorar la frialdad anónima del trato burocrático a los individuos: sí, la burocracia nos maltrata a todos, pero eso también significa que nos trata a todos del mismo modo. Mientras que no podemos imaginar una burocracia que nos trate de manera cálida y humana (excepto una voz robótica programada para ello), podemos imaginar una burocracia que reduce los favores personales y nos ignora a todos por igual.

Recapitulemos. En el referéndum griego había dos «posibles»: seguir los dictados de Bruselas y aceptar la política de austeridad impuesta (la línea adoptada por el gobierno de Tsipras), o salir de la UE, llevar a cabo el Grexit e intentar por todos los medios poner en marcha la economía nacional a través de políticas fiscales autónomas (la propuesta de la Plataforma de Izquierda). En esta segunda opción no se corre el riesgo de lo «imposible»: permanece plenamente dentro del sistema capitalista global, que sin ningún problema puede permitir que los Estados locales se separen: no es de extrañar que, como ya hemos mencionado, cuando Varoufakis amenazó a Schauble con el Grexit, este aceptara de inmediato e incluso ofreciera ayuda económica a Grecia para facilitarlo. La posición de Schauble era la siguiente: no quieres seguir con nuestra propuesta de política de austeridad continuada, pues muy bien, ningún problema, salid de la UE. A pesar de sus ideas ingenuas y problemáticas, sobre todo acerca de «democratizar Europa», el *único* agente político que mencionó lo «imposible» y causó el pánico entre la clase dirigente europea fue Varoufakis, y tuvo que dimitir como ministro de Economía antes del referéndum. La prueba de que su plan rozaba lo imposible fue que, después de la consulta popular, el partido liberal-conservador Nueva Democracia (ND) propuso al Parlamento la creación de un comité especial de investigación para analizar el «Plan X», la imposición de controles de capital en junio de 2015; resumiendo, querían criminalizar lo que estaba haciendo Varoufakis. La propuesta de ND fue rechazada, pero resulta interesante observar que el partido socialdemócrata, el PASOK, votó a favor, mientras que el Partido Comunista de «línea dura», el KKK, y los

fascistas de Amanecer Dorado votaron «presentes» y no en contra (es decir, se abstuvieron). Lo que Varoufakis proponía era que Grecia permaneciera en la eurozona pero actuara de manera independiente: eso habría sido un acto auténtico, un acto que hubiera trastocado las líneas de separación que definen las posibilidades de una situación, y le habría permitido intervenir en el sistema europeo *desde dentro*, provocando un cambio en sus reglas.

Es difícil hacer lo imposible; significa mucho más que simplemente decir «no» y resistir heroicamente la presión. Castro dijo «no» a los Estados Unidos, pero en Cuba no se inventó ninguna nueva forma social. Uno se cansa de los relatos contradictorios: el fracaso económico y las violaciones de los derechos humanos señalados por los contrarios al régimen cubano, y el éxito en educación y asistencia médica constantemente manifestado por los amigos de la revolución. Uno se cansa incluso de esa historia épica de cómo un pequeño país resistió a la mayor superpotencia mundial (con la ayuda de otra superpotencia, cierto). Todos estos relatos no cambian el triste hecho de que la revolución cubana no produjo un modelo social relevante para un posible futuro comunista. Y en la Cuba actual más triste es todavía un rasgo que se ve claramente en los procedimientos policiales de Mario Conde, el personaje de Leonardo Padura, en sus novelas ambientadas en La Habana contemporánea: el ambiente no es tanto de pobreza y opresión como de oportunidades perdidas, de vivir en una parte del mundo que en gran medida ha permanecido ajena a los grandes cambios económicos y sociales de las últimas décadas. No hace mucho, un guía cubano expresó un amargo comentario ante un grupo de turistas europeos: «Sé por qué están ustedes aquí. Saben que estamos condenados, que no somos más que una excéntrica rareza, y solo quieren aprovechar el último momento para ver esta Cuba antes de que desaparezca». ¿Acaso el hecho de que alguien nos mire como si estuviéramos muertos no es el comentario más trágico imaginable sobre el comunismo del siglo XX?

La apertura gradual de la economía cubana es un compromiso que no resuelve el callejón sin salida, sino que simplemente permite la inercia predominante de ir prolongando la situación. Después de la caída del chavismo en Venezuela, Cuba tenía tres opciones: (1) seguir vegetando en una mezcla de régimen de partido comunista y concesiones pragmáticas al mercado; (2) abrazar plenamente el modelo chino (capitalismo salvaje y gobierno del partido); (3) simplemente abandonar el socialismo y, de este

modo, admitir la absoluta derrota de la revolución. Pase lo que pase, la inquietante perspectiva es que, bajo la enseña de la democratización, todos los pequeños pero importantes logros de la revolución, desde la asistencia sanitaria a la educación, desaparecerán, y los cubanos que huyeron a los Estados Unidos llevarán a cabo una violenta reprivatización. Existe una mínima esperanza de que se pueda impedir esta extrema vuelta atrás y se llegue a negociar un compromiso razonable.

¿Cuál es, por tanto, el resultado global de la revolución cubana? Lo que me viene a la memoria es la experiencia que tuvo Arthur Miller en el Malecón de La Habana, cuando se sentó en un banco junto a dos hombres que iban sin afeitar y evidentemente eran pobres, enzarzados en una discusión a grito pelado. Un taxi se detuvo delante de ellos y salió una preciosa joven con dos bolsas de papel llenas de comestibles. Comenzó a hacer malabarismos con las bolsas para abrir el bolso, cuando un tulipán que había en una de ellas comenzó a zarandearse hasta el punto de que el tallo estaba a punto de romperse. Uno de los hombres se puso en pie y le cogió una de las bolsas para mantenerla en equilibrio, mientras el otro cogía la otra bolsa. Miller se preguntó si estaban a punto de quedarse con las bolsas y echar a correr. Pero no: por el contrario, uno de ellos sujetó suavemente el tallo del tulipán entre el índice y el pulgar hasta que la mujer pudo volver a recolocar las bolsas entre sus brazos; la mujer les dio las gracias con ceremoniosa dignidad y se alejó. El comentario de Miller fue:

> No estoy muy seguro de por qué, pero me parece una transacción extraordinaria. No solo fue impresionante la galantería de esos dos hombres necesitados, sino el hecho de que la mujer la considerara de lo más natural, nada fuera de lo corriente. Ni que decir tiene que no les dio ninguna propina, y que tampoco ellos lo esperaban, a pesar de la relativa riqueza de la mujer.
>
> Tras haber protestado durante años por el hecho de que el gobierno encarcelara y silenciara a escritores y disidentes, me pregunté si, a pesar de todo —del fracaso económico del sistema, entre otras cosas—, se había creado una especie de reconfortante solidaridad humana, posiblemente fruto de la relativa simetría de la pobreza y la futilidad uniforme inherente a un sistema en el cual pocos podían levantar la cabeza como no fuera para marcharse[37].

Nuestro futuro se decidirá en este nivel elemental: lo que el capitalismo global no puede generar precisamente es esa «reconfortante solidaridad humana». Así pues, en el espíritu de *mortius nihil nisi bonum*, esta escena del Malecón es quizá lo más hermoso que recuerdo de Castro. Algo que no se puede decir de los jemeres rojos, que también dijeron «no» a los Estados Unidos y a sus colaboradores, pero cuya criminal radicalidad de nuevo es testimonio de que no se creó ninguna nueva forma social. ¿Realmente eran

«extremos» los jemeres rojos? En cierto modo, sí, pues su reinado alcanzó nuevas cotas de brutalidad: pero ¿no *fracasaron* precisamente en su «extremismo»? Fracasaron de manera estrepitosa a la hora de transformar la naturaleza humana: en lugar de crear un Hombre Nuevo, su breve reinado simplemente se desmoronó en una furia destructiva, y la «naturaleza humana» de siempre regresó rápidamente. Se podría argumentar que la mezcla explosiva de biogenética y digitalización de nuestras vidas es mucho más eficaz a la hora de alcanzar esta meta: en nuestra época sin duda está surgiendo un Hombre Nuevo.

Por eso, si uno quiere producir algo realmente nuevo en política no es suficiente tener un gobierno basado directamente en una fuerte presencia popular: el singular entusiasmo de esa situación pronto se diluye en la inercia o incluso en la desesperación si una organización política no propone un plan concreto de lo que hay que hacer (y, para referirnos de nuevo a Grecia, solo Varoufakis había elaborado al menos algo parecido). Además, no hay nada arrogante en mencionar las preocupaciones materiales de la gente corriente: los pobres tienen el derecho a hacerlo, y hablar de que tienen que estar dispuestos a hacer grandes sacrificios, o a sufrir «a cualquier precio», es por lo general la ideología de los privilegiados, a quienes no les importa que la gente sufra por ellos. Así pues, ¿estoy manifestando mi desconfianza en la gente? Sí, no hay nada no comunista en ello. «La gente» es una multiplicidad contradictoria capaz de increíbles actos de solidaridad que sorprenden al intelectual más cínico, pero también pueden llegar a extraviarse en las pasiones más bajas del fascismo.

Podría parecer que, mientras que los problemas teóricos básicos se han abordado de manera adecuada durante mucho tiempo, lo que se echa en falta es la política propiamente dicha, pues el espíritu de capitulación ha predominado en las últimas décadas. La política de verdad no está fracasando porque el espíritu de capitulación haya vencido en los últimos treinta años; todo lo contrario: el espíritu de capitulación se propaga porque la política de verdad carece de una visión que solo puede proporcionar la teoría. El gran problema de la izquierda es que, tras el derrumbe del «socialismo real» y de la socialdemocracia del Estado del bienestar, carece de una visión de cómo reorganizar la sociedad. El verdadero suceso no es la movilización entusiasta de la gente, sino un cambio en la vida cotidiana, que se perciba cuando las cosas «vuelvan a la normalidad». Esto no justifica la capitulación: deberíamos buscar cualquier

lugar, cualquier lucha concreta, en la que exista una oportunidad de *faire bouger les choses*, momentos que puedan desencadenar lo que llamamos el regreso de la historia, y que puedan dar paso a un auténtico suceso político.

3.
La religión y su contenido

La modernidad alternativa de China

El problema de los tres cuerpos, la obra maestra de ciencia ficción del escritor Liu Cixin[1] y primera parte de la *Trilogía de los tres cuerpos*, comienza en la China de Mao durante la Revolución Cultural, donde la joven Ye Wenjie acaba de ver cómo mataban a su padre por seguir enseñando la teoría de la relatividad de Einstein y seguir proclamando su fe en ella. Disgustada con la humanidad, roba un programa del gobierno cuya finalidad es contactar con los alienígenas y los anima a que invadan la tierra. A continuación la historia se desplaza al futuro inmediato, donde Wang Miao, un investigador que está desarrollando una nueva nanotecnología y que ha comenzado a tener extrañas experiencias, contacta con la ahora anciana Wenjie. Los científicos que conoce Miao se están suicidando porque afirman que las leyes de la física ya no funcionan como se esperaba. El científico saca fotos con su estupenda cámara nueva y al revelarlas encuentra un número en cada negativo. Cuando intenta explorar los posibles vínculos entre estos fenómenos, acaba involucrado en un juego de realidad virtual, «Tres cuerpos», en el que los jugadores se encuentran en un planeta alienígena llamado Trisolaris, donde el sol sale y se pone a intervalos y en posiciones extrañas e impredecibles: a veces demasiado lejos, con lo que el planeta es terriblemente frío; a veces demasiado cerca, emitiendo un calor destructor; y a veces no sale durante largos períodos de tiempo. Los jugadores se pueden deshidratar a sí mismos y al resto de la población para sobrellevar las peores estaciones, pero la vida es una lucha constante contra elementos aparentemente impredecibles. A pesar de ello, los jugadores descubren lentamente maneras de construir civilizaciones e intentar predecir los extraños ciclos

del calor y el frío. Cuando en la realidad, fuera del juego, se establece contacto entre las dos civilizaciones, nuestra Tierra aparece a ojos de los trisolarianos como un mundo ideal de orden, y deciden invadirla para asegurar la supervivencia de su raza. El resultado de este encuentro probablemente será que ambas civilizaciones tengan que «desidealizarse» mutuamente, comprendiendo que la otra también tiene sus defectos, algo parecido a lo que Lacan denominó «separación». Hay otro tema lacaniano en la novela: el juego virtual que resulta al simular la vida real en Trisolaris nos recuerda la frase de Lacan de que la verdad tiene estructura de ficción.

Sin embargo, el rasgo más interesante de la novela es cómo la oposición entre la Tierra y Trisolaris evoca la oposición entre la idea tradicional confuciana del cielo como principio del orden cósmico y los cánticos y alabanzas de Mao al cielo en desorden: ¿no es la caótica vida en Trisolaris, donde el mismísimo ritmo de las estaciones se ve alterado, una versión naturalizada del caos de la Revolución Cultural? ¿No es la aterradora intuición de que «la física no existe», de que no hay leyes naturales estables (una intuición que, en la novela, empuja a muchos científicos al suicidio) el reconocimiento de que, tal como lo expresó Lacan, no existe un gran Otro? Esta tensión entre el orden y el desorden del cielo también proporciona las coordenadas básicas de la agitación ideológica que invade la China contemporánea, como queda claro en *The China Wave*[2], un *bestseller* en China y en el extranjero, en el que Zhang Weiwei presenta una justificación del sistema político autoritario chino dirigida al gran público.

El punto de arranque de Zhang es que China es un «Estado y una civilización» únicos, un Estado que se solapa a toda una civilización definida por la tradición confuciana. Sus valores (no en el sentido occidental de valores opuestos a hechos, sino los valores como principios que sostienen y están arraigados en una forma de vida) son, entre otros: un humanismo práctico, es decir, el rechazo del espiritualismo basado en otro mundo y una mayor atención a lo que es una vida buena y armoniosa sobre la tierra; un enfoque orgánico que evita los extremos del individualismo y el orden centralizado totalitario, de la tradición fosilizada y la modernización apresurada, y que combina la apertura a otras culturas con la fidelidad a las propias raíces; un enfoque pragmático en contraste con la adhesión a principios no realistas (por ejemplo, en lugar de obsesionarse con las reglas formales de la democracia, habría que centrarse más bien en el verdadero objetivo de la democracia: la gente debería estar gobernada por hombres virtuosos y competentes que trabajen para su bienestar, su

dignidad y su libertad); los derechos humanos deberían concebirse de una manera holística, no solo como una serie de libertades políticas y personales (de expresión, etc.), sino también como el derecho a una vida segura y satisfactoria, con todas las necesidades espirituales y materiales cubiertas (¿de qué sirve una prensa libre y un sistema de multipartidos si el resultado es el caos social y las luchas absurdas?). Lo que quiere demostrar Zhang es que ha sido la fidelidad a esta tradición confuciana lo que ha permitido que China llevara a cabo el milagro económico de las últimas décadas: la combinación de un veloz desarrollo social y económico (que ha sacado a cientos de millones de personas de la pobreza para crear una gigantesca clase media) y de estabilidad social. Resumiendo, China ha conseguido alcanzar una modernidad alternativa: a una velocidad récord, y sin abandonar el proceso de modernización capitalista, ha conseguido evitar el estallido de los enfrentamientos sociales.

¿Cómo se ha conseguido que funcionara? Zhang cita a Martti Ahtisaari, expresidente de Finlandia, que el 18 de enero de 2009 afirmó:

> el Politburó del Partido Comunista de China era como la junta directiva de una corporación: el secretario general del partido era como el presidente de la junta, el primer ministro era como el director ejecutivo, y China se gobernaba más o menos como si fuera una empresa[3].

A lo que Zhang replica:

> De hecho, hemos reflexionado sobre esta cuestión. ¿Por qué ninguna empresa del mundo elige a su director ejecutivo por el método de una persona, un voto? Si se hiciera así, la empresa se arriesgaría a la bancarrota. Asimismo, deberíamos considerar cuál es la mejor manera de gobernar un país. En mi opinión, la esencia de la democracia es la voluntad de la gente y el buen gobierno de un país, más que la democracia por la democracia o las elecciones por las elecciones[4].

Uno casi se siente tentado a añadir una variación de la tesis de Heidegger según la cual la esencia de una técnica no es nada técnico: la esencia de la democracia no es nada democrática (puesto que, tal como da a entender Zhang, un fuerte régimen autoritario puede ser más «esencialmente democrático» que una simple democracia).

Deberíamos tener la prudencia de no rechazar los argumentos de Zhang como demagogia hipócrita fabricada para legitimar el régimen autocrático de China. La paradoja es que, precisamente por carecer de legitimidad democrática, un régimen autoritario a veces puede ser más responsable ante sus súbditos que un gobierno democráticamente elegido: puesto que carece de legitimidad democrática, tiene que legitimarse proporcionando servicios a los ciudadanos con el razonamiento

subyacente de que: «Cierto, no hemos sido elegidos democráticamente, pero, puesto que no tenemos que entrar en el juego de esforzarnos para conseguir una popularidad vulgar, podemos centrarnos en las auténticas necesidades de los ciudadanos». Un gobierno elegido democráticamente, por el contrario, puede ejercer plenamente su poder para los limitados intereses privados de sus miembros; ya cuenta con la legitimidad de las elecciones, de manera que no tiene por qué seguir legitimándose y se siente seguro con lo que hace. A cualquiera que se queje le puede decir: «Vosotros nos habéis elegido, ahora es demasiado tarde…».

No obstante, el libro adquiere un extraño sesgo cuando Zhang recomienda evitar «el estilo europeo de un excesivo Estado del bienestar»[5], una recomendación que ya siguen casi todos los países europeos mediante sus políticas de austeridad, lo que contradice la afirmación de Zhang de que, en Occidente, «el paquete del Estado del bienestar solo puede engrosarse, no disminuir. Por tanto, es imposible aplicar reformas como las que China aplicó a su sector bancario y a las empresas de propiedad estatal»[6]. Culpar de los «excesos» del Estado del bienestar a un exceso de democracia es una idea que todo neoconservador recibiría con gran entusiasmo… En muchos casos, el principio que saca a colación Zhang podría parecer justo y razonable, pero el ejemplo concreto que utiliza para ilustrarlo le da un giro específico, es decir, apunta hacia el verdadero objetivo político que subyace a este principio. Zhang afirma que

> los derechos individuales también se podrían defender a expensas de los derechos colectivos, como en el caso de la libertad de expresión ejercida por el dibujante danés que se ha visto afectado por el derecho colectivo a la libertad religiosa de mil millones de musulmanes[7].

Este argumento presenta una extraña incongruencia: es posible que millones de musulmanes se sintieran ofendidos y humillados, pero ¿en qué afecta eso a su libertad religiosa? La libertad religiosa se ve mucho más afectada por la prohibición de vestir el burka en el transporte público, por ejemplo. Y en otra de sus problemáticas afirmaciones, nos dice Zhang que «la prohibición en la escuela de cubrirse la cabeza con un pañuelo como hacen los musulmanes, en vigor en Francia y otros países europeos, resulta inconcebible en China»[8]. ¿De verdad? En agosto de 2014, en Sinkiang, hogar de la minoría musulmana uigur, se prohibió a «cinco clases de personas» utilizar el transporte público: los que llevaban pañuelos en la cabeza, velos, burkas o ropas adornadas con la medialuna y la estrella, y «jóvenes con barba larga». «Los pasajeros que no cooperen, sobre todo si pertenecen a una de esas “cinco clases de personas”, serán denunciados a la

policía», afirmaron las autoridades, que añadieron que se registrarían las bolsas de todos los viajeros: «Las medidas de seguridad asegurarán la estabilidad social y protegerán la vida, la propiedad y la seguridad de todas las razas.»[9] (Siguieron otras prohibiciones; por ejemplo, las autoridades también prohibieron el ayuno durante el Ramadán y ordenaron que durante esta festividad las tiendas de comida permanecieran abiertas).

Un problema parecido surge cuando Zhang menciona la situación en Haití:

> En muchos países asolados por la pobreza, conceder prioridad a la democratización conduce a una situación de Estado fracasado como el de Haití, donde la pobreza provoca caos y anarquía, y en el que al final el país solo puede confiar en las fuerzas de pacificación de la ONU para restaurar la paz y la estabilidad[10].

Resulta, por expresarlo suavemente, muy extraño culpar al exceso de democracia de la permanente miseria de Haití, un país marcado por un largo historial de dictadura y gobierno militar… Pero el problema básico no es ese, sino la confianza que deposita Zhang en la idea confuciana de la armonía social orgánica:

> En la cultura china, naces con un papel social determinado en cuanto que hijo, hija, padre, madre, colega de los demás, y los derechos y obligaciones van siempre unidos. De verdad creo que la cultura humanística china puede enriquecer la idea occidental de los derechos humanos basados en el individuo[11].

Esta oposición es engañosa: lo contrario de una sociedad jerárquica «armoniosa» en la que cada uno desempeña su papel no es (solo) un individualismo sin límites, sino (también) una sociedad igualitaria, una sociedad cuyo primer gran modelo es el Espíritu Santo cristiano. Por eso las palabras de Cristo: «Si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas, y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío» (Lucas 14:26), no designan una sociedad de individualismo extremo, en la que todo el mundo se preocupa de sí mismo y detesta o explota a los demás, sino una sociedad que se mantiene unida mediante el lazo universal del amor.

No resulta difícil leer la referencia de Zhang al «concepto tradicional de *tian*, el cielo, que supone el interés central y la conciencia de la sociedad china[12]» en contraste con el antiguo dicho de Mao Zedong: «Reina un gran desorden bajo el cielo; la situación es excelente». La idea básica de la izquierda radical es que, aunque las crisis son peligrosas y dolorosas, resultan inevitables, y son el terreno en el que se libran y se ganan las batallas. Zhang se refiere al Partido Comunista Chino (PCC) como la

encarnación de *tian* (el cielo), como una organización «desinteresada» que se eleva por encima de los conflictos y se preocupa básicamente del desarrollo armonioso de todas sus partes. Pero ¿qué garantiza esta neutralidad? ¿No existe una lucha también en el cielo? ¿No está el cielo también dividido? (Y por cierto, ¿no es «el cielo dividido» una de las mejores caracterizaciones de la lucha de clases?).

Bajo el contraste entre la sabiduría confuciana y la democracia occidental individualista se libra otra batalla: confucianismo contra legalismo. Para los seguidores de Confucio, la tierra se encontraba en medio del caos porque las viejas tradiciones no se obedecían, y Estados como Qin, cuya organización militar centralizada rechazaba las viejas costumbres, se consideraban la encarnación de lo que podía ir mal. En contraste con este punto de vista, para el que naciones como Qin suponían una amenaza a la paz, el gran legalista Han Fei «propuso lo impensable, que quizá la manera en que se gobernaba Qin era una anomalía que había que abordar, pero una práctica que había que emular»[13]. La solución residía en lo que parecía el problema: la verdadera causa de los problemas no era que se hubieran abandonado las viejas tradiciones, sino *esas mismas tradiciones*, que diariamente demostraban su incapacidad para servir de principios para la vida social. Tal como lo expresó Hegel en su Prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, el parámetro mediante el cual calibramos una situación y decidimos que la situación es problemática forma parte del problema y hay que abandonarlo. Exactamente la misma inversión encontramos en la democracia. Tal como ha demostrado Claude Lefort[14], el logro de la democracia consiste en convertir lo que goza de un poder tradicional y autoritario en el momento de su mayor crisis —el tiempo de transición de un amo a otro, cuando, durante un breve intervalo, «el trono está vacío», cosa que provoca el pánico— en el mismísimo origen de su fuerza: las elecciones democráticas son el momento de atravesar el punto cero, cuando la compleja red de vínculos sociales se disuelve en una pura multiplicidad cuantitativa de individuos, cuyos votos se cuentan de manera mecánica. El momento del terror, de la disolución de todos los vínculos jerárquicos, se reproduce y se transforma en el cimiento del nuevo orden político estable y positivo.

Los argumentos de Zhang contra la democracia occidental en cuanto que orden político que provoca inestabilidad y conflictos debería trasladarse al contexto chino. Zhang rehabilita el corporativismo organicista confuciano en oposición a la orientación igualitaria maoísta que

culminó en el «terror» de la Revolución Cultural. Es erróneo y absurdo interpretar los «excesos» de la Revolución Cultural como resultado de la influencia occidental en China: dichos estallidos milenarios de negatividad social son un rasgo común a todas las sociedades; son la sombra que acompaña a todo orden social jerárquico. Si algo se puede decir de la democracia occidental, es precisamente que (donde funciona bien) permite que una sociedad opere de un modo más estable que ninguna sociedad jerárquica tradicional, porque integra los conflictos y las efusiones de negatividad en el funcionamiento normal de la sociedad, por lo que los estallidos violentos acaban siendo superfluos (el poder se puede cambiar de manera democrática, por lo que no hay necesidad de derrocarlo utilizando la violencia cuando la gente no está satisfecha). Así, aunque la democracia posee sus propias limitaciones, la desestabilización de la sociedad no es sin duda una de ellas: por el contrario, proporciona el andamiaje de lo que son probablemente las sociedades más estables. Las sociedades autoritarias son hoy en día mucho más inestables, pues para ellas cada exigencia de cambio social y político supone una amenaza.

La democracia es de hecho un vínculo social igualitario basado en el terror: el «terror» representa aquí el acto negativo de erradicar todas las jerarquías sociales. Si el axioma de la democracia es que el lugar del poder está vacío, que no hay nadie directamente cualificado para ese puesto, ni por tradición, carisma, ni, pongamos, por competencia o cualidades de liderazgo, entonces, antes de que la democracia pueda aparecer en escena, el terror tiene que llevar a cabo su labor para que la cima del poder estatal se mantenga apartada de los expertos. Resulta interesante observar que la solución de Hegel a este mismo problema es mantener separados la monarquía y la burocracia estatal. Mientras que la burocracia gobierna gracias a la competencia, es decir, los burócratas son elegidos por su capacidad o cualificación, el rey es rey por nacimiento, es decir, en última instancia por lotería, por una pura contingencia natural. El peligro que Hegel estaba intentando evitar surgió un siglo más tarde en la burocracia estalinista, que es precisamente el gobierno de los expertos (comunistas): Stalin *no* es la figura de un amo, sino de alguien que «realmente sabe», que es un experto en todos los campos imaginables, de la economía a la lingüística, de la biología a la filosofía.

Por esta razón, las elecciones plenamente «racionales» en realidad no serían elecciones, sino un proceso transparente y objetivizado. Las sociedades tradicionales (premodernas) resolvieron este problema

invocando una fuente trascendente que «verificaba» el resultado confiriéndole autoridad (Dios, el rey…). Ahí reside el problema de la modernidad: las sociedades modernas se consideran autónomas y autorreguladas, es decir, ya no se basan en una fuente de autoridad externa (trascendente). Sin embargo, el momento de peligro tiene que permanecer operativo en el proceso electoral, motivo por el cual a los analistas políticos les gusta recalcar la «irracionalidad» de los votos (nadie sabe dónde cambia el voto en los últimos días antes de las elecciones). En otras palabras, la democracia no funcionaría si se redujera a un permanente sondeo de opinión, a un proceso completamente mecanizado y cuantificado privado de su carácter «performativo»; tal como ha señalado Lefort, votar ha seguido siendo un ritual (sacrificial), una autodestrucción y un renacimiento ritualista de la sociedad[15]. La razón es que este azar en sí mismo no debería ser transparente, debería estar mínimamente externalizado/cosificado: la «voluntad del pueblo» es nuestro equivalente a lo que los antiguos consideraban la imponderable voluntad de Dios o la mano del Destino. Lo que el pueblo no puede aceptar como una elección directa arbitraria, resultado del puro azar, lo puede aceptar si remite al menos a un mínimo de lo «real». Es algo que Hegel supo hace mucho tiempo; este es un argumento de defensa de la monarquía. Y por último, pero no menos importante, lo mismo se puede decir del amor: debería existir un elemento de la «respuesta de lo real» en él («siempre estuvimos hechos el uno para el otro»); lo cierto es que no puedo aceptar que mi enamoramiento se base en la pura contingencia.

Y quizá eso nos lleva a la diferencia definitiva entre el Occidente contemporáneo y laico y las sociedades tradicionales. Estas últimas todavía confían plenamente en la autoridad del gran Otro (la autoridad simbólica que sustenta un modo de vida, como el cielo en la ideología china), mientras que el Occidente laico asume cada vez más el vacío, la incongruencia, la impotencia, etc., del gran Otro, no solo en la ética, sino también en la política. Volviendo a la actualización de la democracia que hace Lefort en cuanto que orden político en el que el lugar del poder está originariamente vacío y solo lo llenan temporalmente los representantes electos: la democracia admite la brecha entre lo simbólico (el lugar vacío del poder) y lo real (el agente que ocupa este lugar), postulando que ningún agente empírico encaja «de manera natural» en el espacio vacío del poder. Otros sistemas son incompletos: tienen que llegar a compromisos, necesitan esporádicos cambios radicales o revoluciones, para funcionar. La

democracia convierte este incompleto en principio: institucionaliza el cambio radical regular vistiéndolo de elecciones. La democracia va más allá de la postura «realista», según la cual, a fin de actualizar una cierta idea política, deberíamos tener en cuenta circunstancias impredecibles concretas y estar dispuestos a llegar a compromisos, dejar el espacio abierto para los vicios e imperfecciones del pueblo; la democracia, por el contrario, convierte la imperfección en un valor positivo. Lejos de ser una limitación, el hecho de que las elecciones no finjan seleccionar a la persona más cualificada es lo que las protege de la tentación totalitaria, y por eso, tal como tenían tan claro los antiguos griegos, la forma más democrática de selección nos gobernará como una lotería.

Dicha inversión de un rasgo negativo en positivo es el mecanismo nuclear de lo que denominamos la dialéctica del progreso histórico: lo que inicialmente parecía ser un obstáculo o una amenaza se convierte en la justificación de un nuevo orden. Una inversión parecida tiene lugar cuando una ideología tradicional revive al funcionar como un apoyo inesperado de la modernización, al igual que ocurrió en Japón cuando, después de la restauración Meiji, la reivindicación de una fuerte autoridad estatal y la divinización del emperador proporcionaron el marco institucional para una rápida industrialización. ¿No ocurre lo mismo con el confucianismo en China? Ha vuelto transfuncionalizado, igual que el budismo zen para los administradores de las corporaciones, para mantener el ritmo capitalista. El redescubierto confucianismo es un fenómeno profundamente reactivo: es un mecanismo de defensa destinado a mantener a raya el crecimiento exponencial del capitalismo y las fuerzas de desintegración que desata.

Esta obsesión de las autoridades chinas con la estabilidad y la armonía durante la transformación capitalista de su economía, cuando las desigualdades económicas aumentaban rápidamente, significa primordialmente una cosa: no hay lucha de clases, no hay sindicatos libres. Hay que tener en cuenta que el proceso de cambio en China en las últimas décadas ha sido extremadamente violento en su impacto social: comunidades enteras se han arruinado, muchísimas familias han quedado separadas, las formas elementales de solidaridad están desapareciendo. No hay más que ver las películas de Jia Zhangke y las crónicas de cómo, cuando un hombre o una mujer son apaleados o molestados, los transeúntes simplemente miran para otro lado. En abril de 2016, un hombre se acercó a una mujer en un hotel de Pekín mientras ella entraba en la habitación e intentó arrastrarla violentamente al pasillo:

> En un artículo online publicado el martes, la víctima, que en internet utilizaba el alias de Wanwan, dijo que ni los presentes ni el personal del hotel hicieron nada mientras el hombre la arrastraba y le pegaba. «Le pedí ayuda a la camarera de pisos diciéndole: "No lo conozco, ni siquiera sabe mi nombre", pero la camarera no hizo nada para apartarlo.» […] El ataque ha provocado un apasionado debate acerca de la violencia contra las mujeres, y la gente comienza a reflexionar acerca de por qué los que son testigos de incidentes o accidentes violentos en China casi nunca intervienen[16].

Así que cuando Zhang escribe que «los máximos dirigentes o los miembros del Comité Permanente del Politburó del Partido Comunista de China son escogidos mediante criterios que generalmente incluyen dos mandatos como gobernadores provinciales o ministros»[17], deberíamos subrayar la forma pasiva del verbo: «son escogidos». ¿Quién los elige, y cómo? En el congreso del partido, más o menos cada ocho años, un nuevo centro de poder —los nueve (ahora siete) miembros del Comité Permanente del Politburó— surge como una misteriosa revelación, sin ningún debate público anterior; el procedimiento de selección implica negociaciones entre bastidores complejas y totalmente opacas, de manera que los delegados reunidos, que aprueban unánimemente la lista, solo lo conocen cuando votan. No nos enfrentamos aquí con una especie de «déficit democrático» secundario: esta impenetrabilidad es estructuralmente necesaria (dentro de un sistema autoritario, las únicas alternativas son una monarquía *de facto*, como ocurre en Corea del Norte, o en el modelo estalinista tradicional de un líder que simplemente deja de gobernar cuando muere).

Podríamos argumentar que el PCC funciona como la aristocracia británica durante el primer desarrollo del capitalismo: tal como lo expresó Marx, la burguesía sabiamente dejó la política de partido a la antigua aristocracia, evitando así trasladar sus conflictos internos a la esfera política. La aristocracia, la clase no burguesa, parecía ser el mejor representante de los intereses de clase de la burguesía en su totalidad, y no solo de ciertas facciones. De manera parecida, podríamos afirmar que el PCC, una organización no burguesa, es el mejor representante de la nueva clase capitalista en su totalidad, pues protege China de las luchas entre diferentes facciones de la burguesía, y así es como la nueva burguesía ha tenido la prudencia de dejar el poder político en manos del PCC.

La auténtica oposición subyacente que encontramos en la estructura de Zhang es la que hay entre el Estado jerárquico «armonioso» confuciano, donde todo ocupa el lugar que le corresponde y los antagonismos están ausentes (o al menos controlados), y la orientación populista-igualitaria maoísta (cuyo modelo histórico es el legalismo). Deberíamos observar

que, después de tanto hablar de la «unidad en la diversidad», de encontrar un lugar adecuado entre los extremos opuestos, Zhang favorece el modelo confuciano de una manera «unilateral»; es decir, no defiende (como sería de esperar) un equilibrio «holístico» entre los dos extremos bajo la forma de un ritmo histórico de intercambio entre el orden y el caos, entre la estabilidad jerárquica y los estallidos igualitarios.

Un examen más atento de cómo el Estado chino funciona en realidad deja claro que no se trata de una nueva versión del antiguo Estado confuciano: la gran diferencia es que el poder estatal se incrementa, algo que no ocurre en el Estado confuciano. Con las «reformas» de Deng Xiaoping, dentro de la esfera económica (y, hasta cierto punto, de la cultural) se abandonó lo que generalmente se considera «comunismo», y se abrieron de par en par las puertas a lo que en Occidente se denomina «liberalización» (propiedad privada, obtención de beneficios, el estilo de vida del individualismo hedonista, etc.), mientras el partido mantuviera su hegemonía ideológico-política, no en el sentido de ortodoxia doctrinal (en el discurso oficial, las referencias confucianas a una «sociedad armónica» prácticamente han sustituido las referencias al comunismo), sino en el sentido de mantener la hegemonía política incondicional del Partido Comunista como único garante de la estabilidad y prosperidad de China. De este modo, los comunistas chinos pueden simultanear ambas cosas: el cambio radical en la política social (la «liberalización» económica) y la continuación del gobierno del mismo partido.

Pero ¿cómo funciona esta combinación en la práctica (institucional)? ¿Cómo se combina la hegemonía política del partido con el moderno aparato estatal necesario para regular una economía de mercado en veloz expansión? ¿Qué realidad institucional sostiene el eslogan oficial de que un buen comportamiento del mercado (inversiones de alto rendimiento) es la manera de luchar por el socialismo? Es decir, lo que tenemos en China no es simplemente una economía capitalista privada y un poder político comunista; deberíamos tener en cuenta que, a través de una serie de canales transparentes y no transparentes, el Estado y el partido poseen la mayoría de las empresas (sobre todo las grandes). Es el propio partido el que exige que estas corporaciones tengan un buen comportamiento en el mercado. Una anécdota de la época de Deng Xiaoping ilustra esta extraña situación. Cuando Deng aún vivía, aunque se había retirado del puesto de secretario general del PCC, uno de los máximos miembros de la *nomenklatura* fue sometido a una purga, y uno de los motivos que se dio a

la prensa fue que, en una entrevista con un periodista extranjero, había divulgado un secreto de Estado, a saber, que Deng seguía siendo la autoridad suprema y quien tomaba las decisiones importantes. La ironía es que todo el mundo lo sabía: todo el mundo sabía que Deng seguía siendo quien manejaba el tinglado, y constantemente aparecía en los medios de comunicación. La diferencia era tan solo en relación con el gran Otro: el hecho nunca se manifestaba de manera oficial. De este modo, un secreto no es simplemente un secreto: se permite que se conozca como secreto; es decir, la gente no tiene por qué saber que la estructura oculta del partido duplica las agencias estatales; se supone que saben que funciona como una red oculta. El primer plano lo ocupan «el gobierno y otros órganos estatales que en apariencia se comportan como los de muchos otros países»[18]: el Ministerio de Economía presenta el presupuesto, los tribunales emiten veredictos, las universidades enseñan y entregan títulos, incluso los sacerdotes presiden sus rituales. Así, por un lado, tenemos el sistema legal, el gobierno, la asamblea nacional electa, la judicatura, el imperio de la ley, etc. Pero —tal como indica el término utilizado oficialmente «el partido y los dirigentes estatales», con esa precisa jerarquía de qué viene primero y qué segundo— esta estructura de poder estatal está duplicada en el partido, que es omnipresente al tiempo que permanece en un segundo plano. Esta duplicación, ¿no es otro caso de difracción, de la brecha existente entre los «dos vacíos»: la «falsa» cima del poder estatal y la «verdadera» cima del partido? Naturalmente, hay muchos estados, algunos incluso formalmente democráticos, en los que un club exclusivo o una secta medio secreta controla *de facto* el gobierno: en la Sudáfrica del *apartheid*, era la exclusiva Hermandad Afrikáner, por ejemplo. Sin embargo, lo que convierte el caso chino en único es que esa duplicación del poder en una cara pública y otra oculta está en sí misma institucionalizada, y se hace de manera abierta.

A la hora de nominar a alguien para un puesto clave (en el partido y en los órganos estatales, y también en las grandes empresas) todas las decisiones las lleva a cabo, en primer lugar, la organización del partido, el Comité de Organización Central, cuya enorme sede en Pekín no cuenta con ningún cartel que indique lo que es, ni su número figura en la guía. En cuanto se toma una decisión, se informa a los órganos legales (las asambleas estatales, las juntas directivas) y se inicia el ritual de confirmación mediante un voto. El mismo procedimiento de duplicación —primero en el partido, luego en el Estado— se reproduce en todos los

niveles, hasta las decisiones básicas de política económica, que primero se debaten en los órganos del partido, y, una vez se ha llegado a una decisión, las promulgan las organizaciones gubernamentales.

Esta brecha que separa el puro poder voluntarista por encima de la ley de los organismos legales resulta más palpable en la lucha anticorrupción: cuando se sospecha de que algún alto funcionario está implicado en un caso de corrupción, el Comité Central de Inspección Disciplinaria, un órgano del partido, entra en escena e investiga los cargos sin someterse a ninguna sutileza legal: básicamente secuestran al funcionario sospechoso y pueden retenerlo hasta seis meses, sometiéndolo a duros interrogatorios. Resulta significativo observar que la única limitación impuesta en los interrogatorios depende de hasta qué punto el funcionario sospechoso está protegido por algún cuadro del partido de alto rango, como por ejemplo un miembro del Politburó. En cuanto se llega a un veredicto (y este veredicto no depende solo de los hechos descubiertos, sino que es el resultado de complejas negociaciones secretas entre diferentes camarillas del partido), y si el funcionario es declarado culpable, se le entrega finalmente a los órganos judiciales; a este nivel, las cosas ya se han decidido y el juicio es una mera formalidad: lo único (a veces) negociable es la duración de la condena.

Una de las consecuencias de dicha estructura de poder es que, mientras que ciertas cosas están claramente prohibidas en China, no se puede afirmar en público que otras están prohibidas: no tan solo se prohíbe plantear la cuestión de la autoorganización de los obreros en contra de la explotación capitalista como principio central del marxismo, sino que también se prohíbe afirmar en público que está prohibido plantear la cuestión[19].

Mientras hacía el servicio militar en el ejército popular de Yugoslavia en 1975-1976, recuerdo haber presenciado un claro caso de regla no escrita que no se podía enunciar abiertamente. Según la constitución yugoslava, todas las lenguas que se hablaban entre las naciones y nacionalidades de Yugoslavia eran iguales, y por eso en la Asamblea Nacional todos los discursos y debates se traducían de la lengua en la que se pronunciaban (serbocroata, esloveno, macedonio, albanés) a las otras tres. La constitución también especificaba que esas cuatro lenguas tenían el mismo estatus en el ejército, con la excepción de dar órdenes, cosa que se hacía en serbocroata, la lengua que hablaba la mayoría (una excepción bastante comprensible, puesto que en mitad de una batalla uno no se puede poner a

gritar órdenes en cuatro idiomas). Sin embargo, en la vida cotidiana, no solo en la educación sino también en las conversaciones, solo se utilizaba el serbocroata, y esa clara violación de la constitución se imponía sin debate. Recuerdo en una ocasión que un soldado albanés de mi unidad planteó una cuestión evidente: en una clase de educación política le preguntó al oficial: «¿Por qué no se nos permite utilizar nuestro idioma, teniendo en cuenta que la constitución afirma que en el ejército todas las lenguas son iguales?». Antes de que pudiera finalizar la pregunta, el oficial le interrumpió con una amenaza: si haces preguntas como esta, te arrestarán por difundir propaganda separatista… Otro caso claro de una prohibición que está prohibido proclamar abiertamente[20].

De este modo, infringimos lo que Kant denominó la «fórmula trascendental de la ley pública»: «Todas las acciones relacionadas con el derecho de los demás son injustas si su máxima no se puede hacer pública». Una ley secreta, una ley desconocida para los súbditos, legitimaría el despotismo arbitrario de aquellos que la ejercen. Comparemos esta fórmula con el título de un artículo reciente sobre China: «En China incluso lo que es secreto es un secreto.»[21] Los intelectuales conflictivos que denuncian la opresión política, las catástrofes ecológicas, la pobreza rural, etc., pueden pasarse años en la cárcel por haber traicionado un secreto de Estado. La trampa es que muchas leyes y normas que componen el régimen de secreto de Estado son ellas mismas secretas, por lo que resulta difícil que los individuos sepan cómo y cuándo las están infringiendo. Y lo que hicieron palpable las revelaciones de Edward Snowden fue hasta qué punto las agencias que vigilan los planes secretos de los terroristas funcionan a la manera china.

El problema, naturalmente, es que el propio partido, con su compleja red fuera del control público, es la máxima fuente de corrupción. El círculo de confianza de la *nomenklatura*, la dirección del partido y los funcionarios estatales, así como los gerentes de las empresas, están conectados mediante una red telefónica exclusiva, la «máquina roja»; el hecho de poseer uno de sus números, que no figura en ninguna guía, es el indicio más claro de tu posición social. No obstante, ¿de qué habla la gente cuando utiliza la máquina roja?

> Un director general me contó que más de la mitad de las llamadas que recibía en su «máquina roja» eran de altos cargos del partido que le querían pedir algún favor, del estilo de: «¿Puede conseguirle un trabajo a mi hijo, hija, sobrina, sobrino, primo o a un buen amigo?»[22].

Podemos concebir fácilmente una escena que nos recuerde *El castillo* de Kafka, donde el protagonista (K.) consigue conectarse de manera accidental a la exclusiva línea telefónica del castillo; escucha una conversación entre dos altos funcionarios, y en ella oye unos susurros obscenos, apagados, eróticos. De la misma forma, podemos imaginar a un chino de a pie que de manera accidental se conecta a una conversación de la máquina roja: mientras espera oír debates y decisiones de altos cargos políticos y militares, de repente se encuentra con un diálogo obsceno referente a favores personales, corrupción, sexo…

Así pues, deberíamos expresar de modo más complejo la fórmula del partido-Estado como el rasgo definitorio del comunismo del siglo XX: existe una brecha entre ambos, que corresponde a la brecha entre el ego-ideal (ley simbólica) y el superego, es decir, el partido sigue siendo una sombra obscena medio oculta que duplica la estructura estatal. No hace falta exigir una nueva política de distancia hacia el Estado: el partido *es* esa distancia. Su organización encarna una desconfianza fundamental del Estado, sus órganos y mecanismos, como si constantemente necesitaran que alguien los controlara, los mantuviera a raya. Un auténtico comunista del siglo XX nunca acepta del todo el Estado: siempre tiene que existir una agencia de vigilancia fuera del control de la ley (estatal), con poder para intervenir en el Estado, como el ejército o la policía secreta controlada por el partido.

El callejón sin salida en el que se encuentra el PPC lo ilustra perfectamente la novela de Rick Yancey, *La quinta ola*, en la que la raza humana se halla al borde de la extinción porque una serie de ataques alienígenas intentan destruirla sistemáticamente. Los «Otros» proceden en cinco «olas»: en la primera liberan un pulso electromagnético que apaga toda la tecnología electrónica y de alumbrado; en la segunda ola provocan gigantescos tsunamis y terremotos que acaban con tres mil millones de personas; en la tercera utilizan a pájaros como portadores de un virus mortal que acaba con el 97 % de los humanos que habían sobrevivido. En la cuarta, los Otros inventan una forma de hacerse con el control de un cuerpo humano, de manera que no todos los humanos son realmente humanos, y los humanos que sobreviven ahora se ven amenazados también por entidades vivas que parecen y actúan como humanos. Estos seres (no-)humanos comienzan a capturar a los niños humanos que han sobrevivido para entrenarlos como perfectos asesinos; a los niños se les dice que los Otros están preparando la última y quinta ola de ataque, y que ellos, los

niños entrenados, son la última línea de defensa. Equipan a los niños con unos cascos especiales que supuestamente les han de permitir identificar a los auténticos Otros y exterminarlos de inmediato. En realidad, aquellos a los que así se identifica como «Otros» son en realidad los últimos humanos supervivientes, de manera que los niños, sin saberlo, llevarán a cabo el trabajo sucio de los Otros: *ellos mismos son la quinta ola de la que creen estar protegiendo a la humanidad*…

¿No ocurre algo semejante en la China actual? La plaga que está asolando China es, naturalmente, la plaga del capitalismo global, una plaga que avanza en olas. En primer lugar, la red tradicional de solidaridad se erradica de forma gradual, seguida de la catastrófica desintegración de las relaciones sociales estables. ¿No era esta la auténtica función de la Revolución Cultural? Algunos cándidos izquierdistas afirman que el legado de la Revolución Cultural y del maoísmo en general sirve de contrapeso al capitalismo salvaje, impidiendo sus peores excesos y manteniendo un mínimo de solidaridad social. ¿Y si en realidad fuera exactamente lo contrario? ¿Y si, en una especie de Astucia de la Razón inintencionada, y por esa misma razón aún más cruelmente irónica, la Revolución Cultural, al haber arrasado brutalmente las tradiciones del pasado, fuera el «*shock*» que creó las condiciones para el posterior desarrollo capitalista? Tal como ha demostrado en detalle Naomi Klein, la transición neoliberal «exige la movilización del Estado, al menos para su inicial *coup de force*»[23]. No se trata de un proceso en el que las fuerzas del mercado y las corporaciones se hacen con el control del Estado, sino un proceso que se pone en marcha mediante la plena movilización del aparato estatal. El ejemplo evidente es el papel del gobierno autoritario de Pinochet en la época en que Chile abrazó el neoliberalismo, pero ¿y si China tuviera que añadirse a la lista de Klein de Estados en los que una catástrofe natural, militar o social ha despejado el terreno para un nuevo florecimiento del capitalismo? Qué ironía suprema de la historia que fuera el propio Mao quien creó las condiciones ideológicas para el rápido desarrollo capitalista al destruir el tejido de la sociedad tradicional. Por cierto, el «envenenamiento» comercial de las relaciones sociales resultante de estas olas se refleja perfectamente en la obra de Jia Zhangke, sin duda el más importante cineasta vivo de China.

Pero ahora llega el truco final: para combatir la pestilencia y desintegración causada por el Otro/capital, el PCC moviliza a los cuadros (sobre todo a los jóvenes), les enseña cómo identificar a los Otros (los

enemigos del comunismo) y cómo aplastar la última ola de contrarrevolución burguesa. Pero en realidad la última ola de contrarrevolución es el propio Partido Comunista, y los cuadros comunistas que luchan por el partido son los ejecutores de esta última ola de capitalismo, como los niños entrenados de *La quinta ola*.

Oímos a menudo que Europa ha traicionado de manera sistemática los «valores» que ella misma proclamaba, infligiendo inauditos horrores a millones de europeos y personas de otros países: desde el Holocausto y el gulag hasta las matanzas coloniales del Congo. Sin embargo, esta evidente hipocresía es precisamente la cuestión. Europa estaba traicionando sus propios «valores» y abriendo así un espacio para la implacable autocrítica: los mismísimos «valores» europeos son la mejor herramienta para criticar Europa. Los demás «valores» no sirven: si criticamos Europa desde el punto de vista de, pongamos, los valores confucianos chinos (tal como en la actualidad hacen los ideólogos chinos), el resultado es que, puesto que Europa ha violado a menudo sus autoproclamados principios democráticos, deberíamos abandonar la propia democracia. El modelo de esta crítica es la vieja crítica estalinista de la democracia «formal» burguesa: no es más que una forma vacía de legitimar y ocultar la explotación desmedida, así que… abandonemos la propia democracia. Y, de hecho, en la China actual no hay «alienación» democrática, no porque la democracia no esté alienada, sino porque simplemente no existe una democracia a secas, alienada o no. Para evitar malentendidos: naturalmente que la forma democrática no es aquí inocente, naturalmente que la crítica del contenido legitimado por la democracia formal debería radicalizarse en una crítica de la propia forma; no obstante, esta autocrítica es totalmente inmanente a la forma democrática, es su propio reverso.

Aquí deberíamos ser muy precisos: lo que defiendo no es la autopurificación del proceso democrático librándonos de las malas hierbas (abusos de la democracia) sin perder las flores (democracia auténtica). La tarea consiste, más bien, en transvalorar los propios valores (democráticos), tirar las flores (la forma democrática) y guardar las malas hierbas (la participación popular «caótica», las decisiones «autoritarias» a gran escala).

China, la religión y el ateísmo

La tensión inmanente del modelo social chino aflora en su forma más pura en la manera extrañamente retorcida en que el poder dominante se relaciona con la religión: promueve religiones o culturas «patrióticas» como el confucianismo como herramientas de estabilidad social, pero evita el último paso de legitimación completa: los miembros del Partido Comunista en el poder tienen (de nuevo) prohibido participar en la vida religiosa. ¿Por qué?

Recordemos la afirmación de Badiou de que la democracia es nuestro fetiche. Un caso ejemplar lo proporcionan los *bestsellers* y taquillazos de Hollywood, desde *Todos los hombres del presidente* hasta *El informe Pelícano*, en el que una pareja de personas normales descubre un escándalo que salpica al presidente, que se ve obligado a dimitir. Incluso en el caso de que la corrupción alcance a la máxima autoridad del país, la ideología reside en el optimista mensaje final de dichas obras: ¡qué gran país democrático es el nuestro en el que dos personas normales como tú y como yo pueden derrocar al presidente, el hombre más poderoso de la tierra!

Por eso el nombre más inapropiado, incluso estúpido, para un nuevo movimiento político radical es el que combina socialismo y democracia: consigue unir el fetiche definitivo del orden mundial existente con un término que difumina las distinciones clave. Hoy en día todo el mundo puede ser socialista, incluso Bill Gates, basta con expresar la necesidad de algún tipo de unidad social armoniosa, con hablar del bien común, de la atención a los pobres y oprimidos.

Un caso ejemplar del «socialismo» actual es China, donde el PCC está ahora inmerso en una campaña ideológica de autolegitimación que promueve tres tesis: (1) solo el gobierno del Partido Comunista puede garantizar el éxito del capitalismo; (2) solo el gobierno del ateo Partido Comunista puede garantizar la auténtica libertad religiosa; y la más sorprendente, (3) solo un continuado gobierno del Partido Comunista puede garantizar que China sea una sociedad de valores conservadores confucianos (armonía social, patriotismo, orden moral) a medida que el capitalismo se fusiona con la cultura local, permitiéndole prosperar. En lugar de rechazar estas afirmaciones como paradojas absurdas, deberíamos comprender sus razones: sin el poder estabilizador del partido (1) el desarrollo capitalista activaría un caos de disturbios y protestas, (2) las luchas de las facciones religiosas alterarían la estabilidad social, y (3) el individualismo hedonista desenfrenado corroería la armonía social. El tercer punto resulta fundamental, pues lo que subyace en el fondo es el

miedo a la influencia corrosiva de los «valores universales» occidentales de libertad, democracia, derechos humanos e individualismo hedonista. El enemigo último no es el capitalismo como tal, sino la cultura occidental sin raíces, que invade China a través del libre flujo de internet; y hay que compartirlo con el patriotismo chino: incluso la religión debería «sinizarse» para asegurar la estabilidad social. Zhang Chunxian, dirigente del PPC de Sinkiang, afirmó hace poco que, mientras las «fuerzas hostiles» están acelerando su infiltración, las religiones deben trabajar bajo el socialismo para servir al desarrollo económico, la armonía social, la unidad étnica y la unificación del país: «Solo cuando se es buen ciudadano se es buen creyente»[24].

Pero ni siquiera esta sinización (ahora que las sociedades chinas no han han caído bajo la influencia han, históricamente Corea, Vietnam y Taiwán) de la religión es suficiente: cualquier religión, por sinizada que esté, es incompatible con ser miembro del Partido Comunista. Un artículo aparecido en el boletín informativo de la Comisión Central del Partido para la Inspección Disciplinar afirma que, debido al «principio ideológico fundador de que los miembros del Partido Comunista no pueden ser religiosos», los miembros del partido no tienen ningún derecho a la libertad religiosa: «Los ciudadanos chinos tienen libertad religiosa, pero los miembros del Partido Comunista no son ciudadanos corrientes; son combatientes a la vanguardia de una conciencia comunista»[25]. Pero ¿cómo contribuye a la libertad religiosa el hecho de que los creyentes no puedan ser miembros del partido? Me viene otra vez a la memoria el análisis de Marx del embrollo político de la Revolución Francesa de 1848, al que hemos aludido en el capítulo anterior. El Partido del Orden en el poder era una coalición de dos alas monárquicas, los borbones y los orleanistas. Los dos partidos, por definición, eran incapaces de encontrar un denominador común a nivel monárquico, pues uno no puede ser monárquico en general, sino que tiene que apoyar una casa real en concreto, por lo que el único modo de que los dos se unieran era bajo el estandarte del «reino anónimo de la República»; en otras palabras, la única manera de ser monárquico en general es ser republicano[26]. Lo mismo se puede afirmar de la religión: no es posible ser religioso en general, uno tiene que creer en algún dios(es) en detrimento de otros, y el fracaso de todos los esfuerzos a la hora de unir las religiones demuestra que la única manera de ser religioso en general es bajo el estandarte de la «religión anónima del ateísmo». Y, de hecho, solo un régimen ateo puede garantizar

la tolerancia religiosa: en el momento en que este marco ateo neutral desaparece, surge la lucha entre las diferentes religiones. Por eso, aunque los islamistas fundamentalistas atacan el Occidente sin Dios, la lucha más importante es la que se libra entre ellos (el ISIS se centra en matar musulmanes chiíes). No obstante, en esta prohibición de que los miembros del PCC tengan creencias religiosas encontramos un miedo mucho más profundo:

> Lo mejor para el Partido Comunista Chino habría sido que sus miembros no creyeran en nada, ni siquiera en el comunismo, pues numerosos miembros del partido se unieron a alguna Iglesia (casi todos a la protestante) precisamente por su decepción ante el hecho de que en la política china contemporánea no queda el menor vestigio de sus ideales comunistas[27].

En suma, quienes más se oponen hoy en día a los dirigentes chinos son los comunistas convencidos, un grupo compuesto por viejos cuadros del partido, casi todos jubilados, que se sienten traicionados por la desatada corrupción capitalista, y por los perdedores proletarios del «milagro chino», granjeros que han perdido sus tierras, trabajadores que han perdido su empleo y vagan de un lado a otro en busca de un medio de subsistencia, trabajadores explotados por empresas tipo Foxconn, todos los que han sufrido injusticias y humillaciones y no tienen a nadie a quien acudir. A menudo participan en manifestaciones masivas en las que pasean carteles con citas de Mao, y podemos imaginarnos lo potencialmente explosiva que es esa combinación de cuadros experimentados y pobres que no tienen nada que perder. China no es un país estable con un régimen autoritario que garantiza la armonía y mantiene bajo control la dinámica capitalista: cada año la policía y el ejército tienen que sofocar miles, decenas de miles incluso, de rebeliones caóticas de trabajadores, granjeros, minorías, etc. No es de extrañar que la propaganda oficial insista de manera obsesiva en el tema de la sociedad armónica: esta mismísima insistencia demuestra que lo que ocurre es lo contrario, que hay una amenaza de caos y desorden. Es decir, deberíamos aplicar la regla básica de la hermenéutica estalinista: puesto que los medios de comunicación oficiales no informan abiertamente de la existencia de ningún problema, la manera más fiable de detectarlos consiste en buscar un exceso de aspectos positivos en la propaganda estatal: cuanto más se celebre la armonía, más caos y antagonismos habrá.

Solo en este contexto se puede comprender la política religiosa del PCC: el miedo a la fe es de hecho el miedo a la «fe» *comunista*, el miedo a

aquellos que permanecen fieles al mensaje emancipador universal del comunismo. Resulta significativo que en la campaña ideológica actual busquemos en vano alguna mención a este básico antagonismo de clase que surge diariamente en las manifestaciones de trabajadores. No se habla de la amenaza del «comunismo proletario», sino que toda la furia se dirige contra el enemigo extranjero:

> Ciertos países occidentales proclaman que sus valores son «valores universales», y afirman que sus interpretaciones de la libertad, la democracia y los derechos humanos son el parámetro mediante el cual hay que medir a todas las demás naciones. No reparan en gastos a la hora de intentar vender sus mercancías por todos los rincones del planeta y promover «revoluciones de colores» entre bastidores y abiertamente. Su meta es infiltrarse, destruir y derrocar a los demás regímenes. En su país y en el extranjero ciertas fuerzas enemigas utilizan el término «valores universales» para desprestigiar al Partido Comunista Chino, el socialismo con características chinas y la ideología dominante en China. Conspiran para cambiar China utilizando los sistemas de valores occidentales, con el objetivo de conseguir que el pueblo chino renuncie al liderazgo del Partido Comunista Chino y al socialismo con características chinas y que China se convierta una vez más en una colonia de algún país capitalista desarrollado[28].

En este párrafo encontramos cosas que son ciertas, pero funcionan como verdades particulares que encubren una mentira global. Naturalmente que es cierto que uno no puede ni debería confiar cándidamente en los «valores universales» de libertad, democracia y derechos humanos promovidos por las potencias occidentales, que su universalidad es falsa y oculta un sesgo ideológico concreto. No obstante, si los valores universales occidentales son falsos, ¿basta con oponerles un modo de vida concreto como la «ideología dominante» confuciana de China? ¿No necesitamos un universalismo diferente, un proyecto distinto de emancipación universal? La ironía última es que el «socialismo con características chinas» significa en realidad *socialismo con una economía de mercado (con características capitalistas)*, es decir, un socialismo que integre a China plenamente en el mercado global. La universalidad del capitalismo global queda intacta, y se acepta en silencio como el único marco posible, y el proyecto de la armonía confuciana se moviliza tan solo con el fin de mantener bajo control los antagonismos que proceden de la dinámica capitalista global.

Mao afirmó repetidamente que China solo puede progresar si se aparta del confucianismo (y deberíamos tener en cuenta la ambigüedad del anticonfucianismo: representa el terror estatal legalista, pero también el igualitarismo, la antijerarquía y el cambio revolucionario: la democracia y el terror se solapan a la hora de destruir las jerarquías comunales tradicionales). Pero ¿acaso estos últimos años no han demostrado que se

equivocaba? Este reciente retorno triunfal del confucianismo auspiciado por el Estado, ¿no es precisamente la forma ideológica predominante del salvaje desarrollo capitalista actual? En la superficie, es cierto, pero a un nivel más profundo, no, puesto que ese confucianismo auspiciado por el Estado actual es también una formación reactiva, un intento de controlar y regular una dinámica explosiva totalmente ajena a él.

Lo único que permanece del socialismo son los cinco colores confucianos que deberían permitir al partido mantener a raya los antagonismos engendrados por la globalización capitalista. Este socialismo con colores nacionales —un socialismo nacional— es un socialismo cuyo horizonte social es la promoción patriótica de la propia nación, y los antagonismos inmanentes generados por el desarrollo capitalista se proyectan a un enemigo extranjero que amenaza la armonía social. Lo que pretende el PCC con su propaganda patriótica, cuando habla del «socialismo con características chinas» no es más que otra versión de la «modernidad alternativa»: *el capitalismo sin lucha de clases*.

Si lo que ocurre actualmente en China se puede caracterizar como «socialismo capitalista», ¿qué decir entonces de movimientos fundamentalistas como Boko Haram? Desde la perspectiva de una vida comunal tradicional, la educación de las mujeres es un momento clave del efecto devastador de la modernización occidental: «libera» a las mujeres de los lazos familiares y las prepara para convertirse en parte de la mano de obra barata del Tercer Mundo. La lucha contra la educación de las mujeres podría suponer así un nuevo aspecto de lo que Marx y Engels, en *El manifiesto comunista*, denominaron «socialismo reaccionario (feudal)»: el rechazo de la modernidad capitalista en nombre de formas tradicionales de vida comunal. No obstante, si observamos con atención, podemos ver claramente la limitación de aplicar aquí este concepto: sea lo que sea Boko Haram, no practica un regreso a la vida comunal premoderna, puesto que es (en su forma organizativa) una organización en extremo moderna que impone de manera brutal su modelo universal a la vida comunal tradicional en el territorio que ocupa. Boko Haram está gestionado como una organización terrorista/ revolucionaria moderna y centralizada cuyos líderes ejercen un control total, no como una red tribal en la que unos jefes paternales se reúnen para deliberar y decidir asuntos comunales. Es completamente internacionalista: lucha por un modelo universal, haciendo

caso omiso de modos de vida o identidades étnicas concretos. En resumen, Boko Haram es en sí misma una forma de modernización pervertida: destruye las formas de vida comunales tradicionales de manera incluso más brutal que la modernización capitalista occidental.

Lo que esto significa es que deberíamos rechazar no solo todas las manifestaciones de la «modernidad alternativa» (que equivale a «capitalismo sin capitalismo», sin su aspecto destructivo), sino también todos los intentos de basarnos en un «mundo vital» (culturas locales) tradicional específico como «centros de resistencia» potenciales contra el capitalismo global. El único camino hacia la libertad pasa por el punto cero de la pérdida brutal de raíces; es decir, por poner fin a la desintegración de los lazos tradicionales provocada por el capitalismo. Cuando este se basa en raíces culturales tradicionales intenta limitar sus propias fuerzas destructivas.

Ateísmo, ¿qué clase de ateísmo?

La actitud ambigua hacia la religión en la China moderna (es tolerada, apoyada incluso, como instrumento de estabilidad y armonía social, pero sin embargo la estructura de poder propiamente dicha no quiere relacionarse con ella) está lejos de ser una característica exclusiva de China: encontramos su contrapartida en los problemas con la religión en el Occidente desarrollado. Mientras hace una década o dos el ateísmo se convirtió en una opción aceptable para una gran parte de la población estadounidense —incluso en algunas librerías encuentras secciones especiales para el «ateísmo»—, la religión es un fenómeno más que persistente.

Hace poco Richard Dawkins y Sam Harris rechazaron a los «izquierdistas retrógrados» que, al tiempo que exponen a sus mordaces críticas todas nuestras vacas sagradas, desde la modernidad al cristianismo, desde los derechos humanos a la libertad individual, excluyen extrañamente al islam de esta crítica: incluso un leve ataque al islamismo es de inmediato rechazado como «islamofobia», intolerancia hacia otra cultura, como una muestra brutal del imperialismo cultural occidental. Aunque hay algo de razón (muy poca) en su postura, deberíamos replicar observando que incluso los rechazos más categóricos de la fe religiosa son a menudo objeto de un secreto prejuicio contra la religión. Por ejemplo,

no es solo una característica personal, sino algo inevitable, que Sam Harris termine su mordaz crítica de la fe religiosa (*El fin de la fe*) con la confesión antimaterialista (elaborada por David Chalmers) de que la conciencia podría ser un fenómeno rudimentario irreductible a procesos materiales; además, enseguida acepta dos excepciones a su condena absoluta de la religión. En primer lugar, elogia el misticismo espiritual: las experiencias espirituales son un hecho que habría que estudiar con atención. «El misticismo es una experiencia racional. La religión, no»[29]. Y en segundo lugar, a poco que nos fijemos descubriremos el encubierto prejuicio judío de Harris:

> El judaísmo es una fuente mucho menos fértil de extremismo militante. Los judíos tienden a no extraer su identidad como judíos exclusivamente del contenido de sus creencias acerca de Dios. Es posible, por ejemplo, que un judío practicante no *crea* en Dios. Pero no se puede decir lo mismo del cristianismo y el islam[30].

De hecho, lo mismo se puede decir de la mayoría de los cristianos de la actualidad; e incluso el islam reconoce que no son lo mismo las ideas privadas que los actos públicos, y protege totalmente el dominio privado. Con relación a cómo funciona realmente esa no creencia, en julio de 2015 tuvo lugar en Nueva York un interesante incidente: mientras unos grupos gay celebraban en público su gran victoria (la legalización federal de los matrimonios gay), algunos de sus oponentes organizaron una contramanifestación. Los judíos ortodoxos del Comité Judío de Acción Política contrataron a trabajadores mexicanos para que se disfrazaran de judíos y se manifestaran por ellos, portando unos carteles en los que se leían cosas como «El judaísmo prohíbe la homosexualidad» y «Dios creó a Adán y Eva, NO a Adán y Esteban». Heshie Freed, el representante del grupo, justificó ese acto afirmando que los mexicanos reemplazaron a los judíos para proteger a estos de la corrupción moral: «Los rabinos dijeron que los jóvenes de la Yeshivá no deberían manifestarse por lo que pudieran ver en el desfile». Como comentó un mordaz crítico, los muchachos judíos probablemente «estaban en la calle contoneándose con la picha fuera» en la manifestación gay[31]. Se trata de un nuevo ejemplo maravilloso e inesperado de interpasividad: contrato a otros para que se manifiesten por mí mientras yo participo en aquello mismo contra lo que protesto.

Harris se basa en una idea de la fe demasiado primitiva, como si creer simplemente significara «tomarlo de manera literal». Lo que asoma al fondo es el argumento habitual judío del carácter excepcional del judaísmo: solo este puede mantener vivo el enigma del Otro, no le

confunde la angustia cuando encontramos a Dios: «¿Qué quiere de nosotros?». El cristianismo oculta este abismo proporcionando una respuesta tranquilizadora: Dios nos ama, podemos estar seguros de su preocupación y su misericordia. Deberíamos imaginar un interrogatorio a Cristo parecido al diálogo final de *Con faldas y a lo loco* de Billy Wilder: «¡Pero si eres un fracasado crucificado por el sistema!». «Pero acepto mi muerte por vosotros». «¡Pero si no puedes ayudarnos!». «Pero vuestro sufrimiento cuenta con toda mi compasión». «¡Lo que significa que no eres un auténtico Dios!». «Bueno, nadie es perfecto…». Y tampoco hemos de caer en el sentimentalismo al considerar la compasión que siente Cristo por nosotros, los pecadores. Por lo que se refiere al perdón de nuestros pecados por parte de Cristo, recordemos lo que Ford Madox Ford escribió en *El final del desfile*: la verdadera crueldad consiste en perdonar a alguien sin misericordia. Así es como lo hace Cristo: simplemente nos perdona de una manera brutal, sin sentimentalismo, sin que haya lugar a expresiones de gratitud.

Al nivel más básico, Harris rechaza la fe religiosa como un absurdo epistemológico fuera de lugar en nuestro conocimiento actual del mundo: toda religión implica aceptar claramente como verdades afirmaciones que resultan claramente incompatibles con lo que sabemos; es decir, afirmaciones que evidentemente solo se pueden haber generado en una sociedad mucho más primitiva que la nuestra. Por tanto, cuando llevamos a cabo un acto religioso estamos dispuestos a dejar en suspenso nuestros criterios habituales de veracidad: ¿quién, cuando se enfrenta con la realidad cotidiana, aceptaría que el agua se puede transformar en vino, que puede haber un nacimiento sin fecundación, etc.? En esta discrepancia es donde Harris ve la principal amenaza para la supervivencia de la humanidad: la perspectiva de que haya armas nucleares en manos fundamentalistas musulmanas implica que los medios de nuestra destrucción están a disposición de gente que mentalmente pertenece al siglo XIV. Para Harris, lo peor es la visión ilustrada y «tolerante» que nos dice que, en nombre de la libertad religiosa, no deberíamos impedir que los demás exhiban las creencias que deseen, y la afirmación concomitante de que el fundamentalismo terrorista es una terrible perversión de las grandes y auténticas religiones. Harris formuló aquí la cuestión pertinente: ¿por qué entonces solo tenemos terroristas musulmanes (y, en menor medida, hindúes)? El sufrimiento de los tibetanos no es menos terrible que el de los palestinos, por ejemplo, y sin embargo no hay terroristas tibetanos…

Pero ¿es cierto? ¿No nos hemos encontrado, solo en las últimas décadas, con el terror budista en (entre otros países) Sri Lanka, Tailandia, y, en forma antiislámica, en Birmania/Myanmar?

Podemos añadirle otro giro a esta historia. Cuando Harris escribe: «Es posible, por ejemplo, que un judío practicante no *crea* en Dios», olvida mencionar que el no creyente puede extraer abundantes consecuencias prácticas de esta creencia: por ejemplo, podrías no creer en Dios, y sin embargo creer que Dios ha entregado a tu pueblo la tierra que reclamaba como propia:

> Tzipi Hotovely, subsecretaria del Ministerio de Asuntos Exteriores, les dijo en un discurso a los nuevos miembros del personal del ministerio que Israel ya no tenía por qué andarse con disimulos a la hora de quedarse con las tierras de los palestinos, porque Dios se las había dado a los judíos. [Hotovely] citó a un rabino judío medieval, Rashi, que escribió acerca de la creación del mundo. En este relato, el rabino sugería: «Pues si las naciones del mundo le dijeran a Israel: "Sois unos ladrones, ya que habéis conquistado por la fuerza las tierras de las siete naciones [de Canaán]", ellos contestarían: "Toda la tierra pertenece al Santo, bienaventurado sea; Él la creó (esto lo sabemos por la historia de la Creación) y se la concedió a quien Él consideró adecuado cuando lo deseó. Se la dio a ellos, y cuando Él lo deseó se la quitó a ellos y nos la dio a nosotros"». Según Hotovely, en la actualidad Israel debería seguir la misma política, porque ha llegado el momento «de decirle al mundo que tenemos razón… y somos inteligentes»[32].

Si esta legitimación directa del derecho a la tierra remitiéndose a la voluntad de Dios no es fundamentalismo religioso, entonces no sé qué significado tiene la palabra… Sin embargo, deberíamos observar el giro abiertamente cínico introducido por el predicado con que concluye: «tenemos razón, y somos inteligentes». Tenemos razón al reclamar que Dios nos concedió la tierra, y somos inteligentes al utilizar esta justificación religiosa aun cuando sabemos que es absurda. La ironía alcanza su punto culminante si tenemos en cuenta que, según algunos sondeos, Israel es el Estado más ateo del mundo (más del 60 % de los judíos de Israel no creen en Dios).

Por desgracia, el gobierno israelí está cada vez más hundido en el fango. En su discurso al Congreso Mundial Sionista del 21 de octubre de 2015 en Jerusalén, Benjamin Netanyahu sugirió que Hitler solo había querido expulsar a los judíos, y que había sido Haj Amin al-Husayni, el gran muftí palestino de Jerusalén, el que lo había convencido de que los matara. Netanyahu también relató un supuesto encuentro entre Haj Amin alHusayni y Hitler celebrado en noviembre de 1941: «En aquella época Hitler no quería exterminar a los judíos; solo quería expulsarlos. Y Haj Amin al-Husayni fue a ver a Hitler y le dijo: "Si los expulsas, vendrán

todos aquí [a Palestina]"». Según Netanyahu, entonces Hitler le preguntó: «¿Y qué debería hacer con ellos?». A lo que el muftí le contestó: «Quemarlos». Muchos de los principales investigadores del Holocausto israelí pusieron en entredicho estas afirmaciones, señalando que el asesinato en masa de judíos por parte de unidades móviles de las SS ya había comenzado cuando los dos hombres se reunieron. El líder de la oposición, Isaac Herzog, reaccionó a los comentarios de Netanyahu y escribió: «Esta es una peligrosa distorsión de la historia, y le exijo a Netanyahu que la corrija de inmediato, pues minimiza el Holocausto, el nazismo… y el papel que desempeñó Hitler en el terrible desastre de nuestro pueblo». Añadió que los comentarios de Netanyahu le seguían el juego a los negacionistas del Holocausto. El diputado de la Unión Sionista Itzik Shmuli le exigió a Netanyahu que se disculpara ante las víctimas del Holocausto: «Es una auténtica vergüenza que un primer ministro del Estado judío esté al servicio de los negacionistas del Holocausto: es algo que no había ocurrido nunca». En su denuncia de los comentarios de Netanyahu, Erekat, el principal jefe palestino de las negociaciones de paz, escribió: «Es muy triste para la historia saber que el líder del gobierno israelí odia tanto a sus vecinos que está dispuesto a absolver al criminal de guerra más conocido de la historia, Adolf Hitler, del asesinato de más de seis millones de judíos durante el Holocausto». Un portavoz de Angela Merkel también rechazó las declaraciones de Netanyahu: «Todos los alemanes conocen la historia de la criminal obsesión racial de los nazis que condujo a esa ruptura con la civilización que fue el Holocausto. No veo ninguna razón para cambiar nuestra visión de la historia en ningún aspecto. Sabemos que la responsabilidad de ese delito contra la humanidad es alemana, y en gran medida nuestra»[33].

Deberíamos ser plenamente conscientes de lo que significan las afirmaciones de Netanyahu: son un claro indicio del retroceso del espacio público. Cosas que hasta ahora quedaban confinadas al oscuro mundo de las obscenidades racistas han ido ganando terreno en el discurso oficial.

No obstante, el fundamentalismo religioso tiene una cosa buena: no se toleran *unos a otros*, es decir, que no hay peligro de un «frente unido» de fundamentalistas cristianos y musulmanes en Europa (si pasamos por alto algún suceso poco importante como el esfuerzo compartido por criminalizar las publicaciones «irrespetuosas» acerca de la religión como discurso de odio). La comunidad musulmana europea se enfrenta a una situación paradójica: la única fuerza política que no los reduce a

ciudadanos de segunda clase y les concede un espacio para desarrollar su identidad religiosa son los «impíos» liberales ateos, mientras que los más próximos a su práctica social y religiosa, su reflejo cristiano, son sus mayores enemigos políticos. La paradoja es que sus únicos aliados de verdad no son aquellos que publicaron las caricaturas de Mahoma (conservadores islamófobos daneses), sino aquellos que, por solidaridad con la libertad de expresión, reprodujeron las caricaturas (los izquierdistas de toda Europa).

Hay una suerte de justicia poética en el hecho de que la protesta musulmana contra la impía Dinamarca viniera seguida de inmediato por un aumento de la violencia entre suníes y chiíes, las dos facciones musulmanas de Irak. La lección de todos los totalitarismos se puede ver aquí de manera patente: la lucha contra el enemigo externo tarde o temprano se convierte en la lucha contra el enemigo interno.

Después de los recientes argumentos que proclaman el regreso «poslaico» de las religiones, los límites del desencanto y la necesidad de redescubrir lo sagrado, quizá lo que necesitamos de verdad es una buena dosis del ateísmo de toda la vida. Una de las ideas comunes de la actualidad es que los insensatos y cínicos libertarios occidentales deberían aprender su lección: estos son los límites del desencanto laico. Pero ¿es esta la lección que hay que aprender de los crímenes, saqueos e incendios de la turba en nombre de la religión? Durante mucho tiempo nos han dicho que sin religión no somos más que meros animales egoístas que luchan por salir adelante, que nuestra única moralidad era la de los lobos, y que solo la religión podía llevarnos a un estado espiritual superior. En la actualidad, la religión es la principal fuente de violencia en todo el mundo, y uno se harta de las constantes afirmaciones de que los fundamentalistas cristianos, musulmanes o hindúes tan solo abusan del noble mensaje espiritual de su credo y lo pervierten. ¿No ha llegado ya el momento de restaurar la dignidad del ateísmo, quizá nuestra única posibilidad de paz? Por lo general, cuando nos encontramos con un acto de violencia inspirado por la religión, culpamos a la propia violencia: es el agente político violento el que hace un «mal uso» de una religión noble, de manera que la meta consiste en rescatar la auténtica esencia de una religión de su instrumentalización política. Pero ¿y si nos arriesgáramos a invertir esta relación? ¿Y si lo que parece una fuerza moderadora que nos obliga a

controlar nuestra violencia fuera lo que la instiga en secreto? Los ideólogos religiosos generalmente afirman que, sea cierto o no, la religión consigue que personas por lo demás malas hagan cosas buenas; si nos guiamos por la experiencia actual, deberíamos más bien darle la razón a Steven Weinberg: con o sin religión, las buenas personas pueden hacer cosas buenas y las malas personas cosas malas, pero solo la religión consigue que las buenas personas hagan cosas malas.

¿ADÓNDE VA EL SIONISMO?

En julio de 2008, el periódico vienés *Die Presse* publicó una caricatura de dos robustos austriacos de aspecto nazi. Uno de ellos le enseñaba un periódico a su amigo y le comentaba: «¡Aquí puedes ver cómo un antisemitismo totalmente justificado se utiliza mal para una vulgar crítica a Israel!». Este chiste se sirve del argumento sionista habitual a la hora de rechazar las críticas contra la política del Estado de Israel: como cualquier otro Estado, Israel puede y debe ser juzgado y en última instancia criticado, pero quienes critican a Israel aprovechan cualquier crítica justificada de su política con fines antisemitas. Cuando los fundamentalistas cristianos que apoyan a Israel rechazan las críticas izquierdistas a su política, ¿no es su línea de argumentación implícita increíblemente parecida a la de ese chiste de *Die Presse*? Recordad a Anders Breivik, el asesino de masas noruego contrario a la inmigración: es antisemita pero proisraelí, pues Israel es la primera línea de defensa contra la expansión musulmana: incluso quiere que se reconstruya el Templo de Jerusalén. Su opinión es que los judíos no tienen nada de malo, siempre y cuando no haya demasiados, o, tal como escribió en su «Manifiesto»:

> En Europa occidental no hay ningún problema judío (excepto en el Reino Unido y Francia), pues en Europa occidental solo tenemos un millón, mientras que, de este millón, 800 000 viven en Francia y el Reino Unido. En los Estados Unidos, por otro lado, que tienen más de 6 millones de judíos (un 600 % más que en Europa) sí hay un auténtico problema judío.

Su figura encarna la paradoja última del antisemita sionista, y descubrimos indicios de esta extraña postura más a menudo de lo que sería de esperar. El propio Reinhard Heydrich, el cerebro gris del Holocausto, escribió en 1935:

> Debemos dividir a los judíos en dos categorías: los sionistas y los partidarios de la asimilación. Los sionistas profesan una idea estrictamente racial, y al emigrar a Palestina contribuyen a construir su propio Estado judío [...] les deseamos lo mejor y nuestra buena voluntad oficial está con ellos[34].

En su visita a Francia para conmemorar a las víctimas de las recientes matanzas de París, Netanyahu hizo un llamamiento a la comunidad judía de Francia (que es la mayor de Europa) a trasladarse a Israel por razones de seguridad. Incluso antes de su salida hacia París, Netanyahu anunció que planeaba decirles a los judíos franceses que en Israel «se les recibiría con los brazos abiertos». El titular del principal periódico polaco, *Gazeta wyborsza*, lo dice todo: «Israel quiere una Francia sin judíos»... y también los antisemitas franceses, podríamos añadir. ¿Cómo hemos acabado volviendo al punto de partida? Desde el punto de vista de Europa, la formación del Estado de Israel suponía hacer realidad la «solución final» del problema judío (librarse de los judíos) contemplada por los propios nazis. Es decir, ¿no era el Estado de Israel, por darle la vuelta a Clausewitz, la continuación de la guerra contra los judíos mediante otros medios (políticos)? ¿No es esta la «mancha de injusticia» que corresponde a Israel?

El 26 de septiembre de 1937 es una fecha que cualquier persona interesada en la historia del antisemitismo debería recordar: aquel día, Adolf Eichmann y su ayudante se subieron a un tren en Berlín con el objetivo de visitar Palestina. El propio Heydrich le había dado permiso a Eichmann para aceptar la invitación de Feivel Polkes, uno de los principales miembros de la Haganá (la organización secreta sionista), para visitar Tel Aviv y comentar la coordinación de las organizaciones nazi y sionista para facilitar la emigración de los judíos a Palestina. Tanto los alemanes como los sionistas querían que se trasladaran a Palestina el mayor número de judíos posibles: los alemanes los preferían fuera de Europa occidental, y los sionistas los querían en Palestina para superar en número a los árabes lo antes posible. (La visita fracasó porque, debido a algún disturbio violento, los británicos bloquearon el acceso a Palestina; pero Eichmann y Polkes se reunieron días más tarde en El Cairo y comentaron la coordinación de las actividades.)[35] ¿No es este extraño incidente el ejemplo supremo de que los nazis y los sionistas radicales compartían un interés común, en ambos casos «la limpieza étnica», es decir, cambiar de manera violenta la proporción de grupos étnicos en la población? (Por cierto, hay que afirmar con total claridad y sin la menor ambigüedad que,

desde el bando judío, este trato con los nazis se considera un acto irreprochable llevado a cabo en una situación desesperada).

Aquellos cuya memoria se remonta al menos a un par de décadas atrás no pueden evitar observar que todo el marco de la argumentación de aquellos que defienden la política israelí hacia los palestinos está cambiando. Hasta finales de la década de los cincuenta, los líderes judíos israelíes eran muy honestos al afirmar que no tenían derecho a adueñarse de Palestina, y con orgullo calificaban sus acciones de violentas, aunque se les tachara de «terroristas». Imaginemos que leyéramos la siguiente declaración en los medios de comunicación actuales:

> Nuestros enemigos nos llamaban terroristas… Personas que no eran amigos ni enemigos […] también utilizaban este nombre latino […]. Y sin embargo, no éramos terroristas […]. El origen histórico y lingüístico del término político «terror» demuestra que no se puede aplicar a una guerra de liberación revolucionaria […]. Los luchadores por la libertad deben ir armados; de lo contrario quedarían aplastados de la noche a la mañana […]. ¿Qué tiene que ver con el «terrorismo» una lucha por la dignidad del hombre, contra la opresión y la subyugación?

A primera vista enseguida atribuiríamos estas palabras a un grupo terrorista islámico y las condenaríamos. No obstante, su autor es ni más ni menos que Menachem Begin, en los años en los que la Haganá combatía a las fuerzas británicas en Palestina[36]. Resulta casi atractivo ver a la primera generación de líderes israelíes confesando abiertamente que su reclamación de la tierra de Palestina no se puede fundar en la justicia universal, que nos estamos enfrentando a una simple guerra de conquista entre dos grupos sin mediación posible. He aquí lo que escribió David Ben-Gurión, el primer jefe de gobierno de Israel:

> Todo el mundo puede ver que las relaciones entre árabes y judíos acarrean numerosos problemas. Pero nadie se da cuenta de que no hay solución a estos problemas. ¡No hay ninguna solución! Entre nosotros media un abismo, y nadie puede conectar los dos lados […]. Como pueblo, queremos que esta tierra sea nuestra; y los árabes, como pueblo, quieren que esta tierra sea suya[37].

Hoy en día, el problema de esta afirmación está claro: ya no es aceptable que los conflictos étnicos por la tierra queden fuera de ninguna consideración moral. Arthur Koestler, el gran converso al anticomunismo, propuso una profunda revelación: «Si el poder corrompe, lo contrario también es cierto; la persecución corrompe a las víctimas, aunque quizá de una manera más sutil y trágica».

Este es el defecto fatal del poderoso argumento a favor de la creación de un Estado-nación judío después del Holocausto: al crear su propio

Estado, los judíos superaron la situación de quedar a merced de los Estados de la diáspora y de la tolerancia o intolerancia de su mayoría nacional. Aunque esta línea de argumentación es distinta de la religiosa, ha de basarse en la tradición religiosa para justificar la localización geográfica del nuevo Estado. De lo contrario, nos encontramos en la misma situación que se da en el viejo chiste acerca de un loco que ha perdido la cartera y la busca bajo una farola, y no en el rincón oscuro donde la ha perdido, porque se ve mejor bajo la luz: como era más fácil, los judíos les arrebataron la tierra a los palestinos, y no a aquellos que les habían causado tanto sufrimiento y les debían una reparación.

En algún momento de la década de 1960, y sobre todo después de la guerra de 1967, surgió una nueva fórmula: «paz por tierra» (el regreso de Israel a las fronteras anteriores a 1967 a cambio del pleno reconocimiento del Estado de Israel por parte de los árabes) y la solución de los dos Estados (un Estado palestino independiente en Cisjordania y en Gaza). No obstante, esta solución, aunque oficialmente respaldada por las Naciones Unidas, los Estados Unidos e Israel, *de facto* se acabó abandonando. Lo que la reemplaza ahora lo indican cada vez más abiertamente los grandes medios de comunicación. Caroline B. Glick (autora de *The Israeli Solution: A One State Plan for Peace in the Middle East*) afirmó en un artículo del *New York Times* titulado «No debería existir un Estado palestino» que aquellos que proponen reconocer a Palestina como Estado

> saben que al reconocer a «Palestina» le están haciendo un flaco favor a la causa de la paz. Están proponiendo la destrucción de Israel. Si los europeos estuvieran remotamente interesados en la libertad y en la paz, harían lo contrario. Trabajarían para reforzar y expandir Israel, la única zona estable de libertad y paz de la región. Abandonarían la falsa solución de los dos Estados, que […] simplemente es un subterfugio que busca la destrucción de Israel y su sustitución por un Estado terrorista.
>
> Con una ceguera estratégica y una depravación moral que ahora sirven de directrices a la política europea hacia Israel, Israel y sus partidarios deben decir la verdad acerca de las presiones para reconocer a «Palestina». No se trata de paz ni de justicia. Se trata de odiar a Israel y ayudar a aquellos que de manera más activa buscan su destrucción[38].

Lo que era (y sigue siendo) la política internacional oficial ahora se denuncia abiertamente como receta para la destrucción de Israel. Y está claro que, lejos de representar una visión minoritaria extremista, esta postura simplemente explicita la orientación estratégica de la gradual colonización de Cisjordania en las últimas décadas: la situación de los nuevos asentamientos (hay un gran número en el este, cerca de la frontera de Jordania) deja claro que un Estado palestino en Cisjordania es algo que

ni se plantea. (En algunas de sus últimas manifestaciones, el propio Netanyahu ha rechazado abiertamente la idea de un Estado palestino independiente). Además, no podemos pasar por alto la ironía de que, cuanto más fuerte es Israel, mayor amenaza representa. Esta reescritura del pasado alcanzó su punto culminante en diciembre de 2016, cuando Benjamin Netanyahu advirtió a Nueva Zelanda que la resolución de las Naciones Unidas consistía en apoyar una «declaración de guerra» contra Israel[39]. Pero esta resolución (que reclamaba que Israel dejara de construir asentamientos en la tierra palestina ocupada, incluyendo Jerusalén Este, declarando «ilegales» esos asentamientos) simplemente reafirmó la antigua posición internacional. De manera que lo que hasta ahora era una política común se convierte en un acto de guerra…

El mismo cambio —la ampliación de los criterios de lo que se considera antisemitismo— también se puede percibir en otros dominios. Veamos lo que ocurrió cuando el Metropolitan Opera representó hace poco *La muerte de Klinghoffer* de John Adams. En la primera representación

> hombres y mujeres con traje de gala tuvieron que atravesar un laberinto de barricadas policiales mientras los manifestantes gritaban: «¡Qué vergüenza!» y «¡El terror no es arte!». Uno de los manifestantes ondeó un pañuelo manchado de sangre. Otros, en sillas de ruedas preparadas para la ocasión, flanqueaban Columbus Avenue. Algunas figuras políticas, entre ellas el exalcalde Rudolph W. Giuliani, se unieron a la manifestación de varios centenares de personas en el Lincoln Center para denunciar una ópera que se ha convertido en el objeto de un acalorado debate acerca del arte, el antisemitismo y la política. *Klinghoffer*, considerada una obra maestra por algunos críticos, ha suscitado encendidas pasiones simplemente por su tema: el asesinato de Leon Klinghoffer, un pasajero judío estadounidense que iba en silla de ruedas por parte del Frente de Liberación Palestino durante el secuestro del transatlántico *Achille Lauro* en 1985. Uno de los manifestantes, Hilary Barr, de cincuenta y cinco años, enfermera pediátrica en Westchester County, dijo que, en su opinión, la ópera excusaba el terrorismo. «Al representar esta ópera en pleno Manhattan, el mensaje que se está dando es: "Adelante, asesinad a alguien, haceos terroristas y escribiremos una obra sobre vosotros", dijo»[40].

¿Cómo es que esta ópera, que fue mayoritariamente aceptada sin problemas durante su estreno, ahora se tacha de antisemita y proterrorista? Otro signo del mismo cambio: en una entrevista reciente, la activista Ayaan Hirsi Ali afirmó que el primer ministro israelí Benjamin Netanyahu debería recibir el Premio Nobel de la Paz por la actual campaña militar que están librando las Fuerzas de Defensa de Israel contra los militantes de Hamás en Gaza. Al preguntarle a quién admiraba, Ali (que rechaza el islam como «culto nihilista a la muerte») incluyó a Netanyahu en su lista, afirmando que lo admira «porque está sometido a mucha presión, de

muchos bandos, y a pesar de ello hace lo mejor para el pueblo de Israel, cumple con su deber [...]. De verdad creo que habría que concederle el Premio Nobel de la Paz [...]. Si el mundo fuera justo se lo darían»[41]. En lugar de considerar ridícula esta afirmación, deberíamos detectar la cruel ironía que encierra su verdad parcial: naturalmente que Israel es sincera en su lucha por la paz: por definición, los ocupantes de un país desean la paz en la región que ocupan... La auténtica cuestión es la siguiente: la presencia israelí en Cisjordania, ¿es una ocupación? ¿Es legal que sus habitantes se resistan a ella por las armas? A fin de defender el derecho de Israel a conservar Cisjordania, Jon Voight hace poco atacó a Javier Bardem y a Penélope Cruz por criticar el bombardeo de Gaza por parte de las fuerzas de Defensa de Israel. Afirmó que ambos

> es evidente que ignoran la historia del nacimiento de Israel, cuando en 1948 las Naciones Unidas ofrecieron al pueblo judío un territorio que originariamente se les había reservado en 1921, y a los palestinos árabes se les ofreció la otra mitad[42].

Pero ¿quién es aquí el ignorante? La forma impersonal «se les había reservado» oculta la cuestión clave: ¿quién se la había reservado? Naturalmente, Voight hace una referencia indirecta a la declaración de Balfour: un amo colonial (el departamento de Asuntos Exteriores británico) promete a otros unas tierras que no pertenecen a su país. (Por no mencionar el hecho de que Voight hace que parezca como si a los judíos se les hubiera «reservado» todo y ellos, amablemente, solo hubiesen aceptado la mitad). Además, Voight presenta a Israel como una nación amante de la paz que simplemente se defiende cuando es atacada. Pero ¿qué decir de la ocupación, en 1956, de toda la península del Sinaí por parte de los israelíes (junto con la ocupación anglofrancesa de la zona del canal después de su nacionalización por parte de Nasser?). Incluso los Estados Unidos condenaron el hecho como una agresión y presionaron a Israel para que se retirara.

En cuanto a que los judíos tienen un derecho histórico a la tierra de Israel puesto que les fue otorgada por Dios..., ¿cómo? El Antiguo Testamento lo describe en términos de limpieza étnica. Después de liberarse de la esclavitud en Egipto, los israelitas llegaron al borde de la Tierra Prometida, donde Dios les ordenó destruir completamente al pueblo que ocupaba esas regiones (los cananitas): a los israelitas se les dijo «no dejarás nada con vida» (Deuteronomio 20:16). El libro de Josué deja constancia de cómo se cumplió esa orden: «Consagraron al anatema todo lo que había en la ciudad, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, bueyes,

ovejas y asnos, al filo de la espada» (Josué 6:21). Varios capítulos después, leemos que Josué «consagró a todos los seres vivientes al anatema, como Yahvé, el Dios de Israel, le había ordenado» (10:40; 11:14). El texto menciona todas las ciudades en las que Josué, tal como Dios le ordena, pasa a todos los habitantes a cuchillo sin dejar ningún superviviente (10:28, 30, 33, 37, 39, 40; 11:8). ¿Significa esto que los judíos son en cierto modo culpables de un acto original de limpieza étnica? De ninguna manera: en tiempos antiguos (y no tan antiguos), más o menos todas las religiones y grupos étnicos funcionaban así, incluidos los budistas[43]. Lo que se debería hacer no es solo rechazar sin la menor ambigüedad el uso de estos pasajes como legitimación de la política contemporánea; tampoco habría que ignorarlos, aduciendo que no son esenciales para la estructura religiosa en cuestión, sino simplemente cuestiones secundarias condicionadas por circunstancias históricas concretas. La lección consiste simplemente en que habría que rechazar toda legitimación de un derecho a la tierra basado en algún pasado mítico. A fin de resolver (o al menos contener) el conflicto palestino-israelí, no deberíamos centrarnos en el pasado remoto, sino que, por el contrario, deberíamos olvidarlo (pues en cualquier caso se reinventa constantemente para justificar las acciones actuales). Otra lección, aún más importante, es que será el propio pueblo judío el que en última instancia pagará por esta política de fundamentalismo étnico que los acerca enormemente al conservadurismo antisemita. Llevará a los judíos a convertirse en otro grupo étnico más que ansía su particular *Blut und Boden*.

¿Islamocentrismo? ¡No, gracias!

También deberíamos someter a un análisis crítico la idea «antieurocentrista» de que la modernidad occidental deriva de la mala interpretación de las ideas de la filosofía musulmana. Existen intentos de demostrar esta vinculación: baste mencionar a Rasheed Araeen, el cual, en respuesta a la visión occidental del cristianismo como la cumbre de la civilización, le da completamente la vuelta a ese concepto y eleva al islam a la cumbre de la historia humana, proponiendo una progresiva tríada de judaísmo, cristianismo e islam (observemos que no se aparta de la noción de las «religiones del libro», rechazando todas las otras como inferiores): un caso ejemplar de cómo los críticos del eurocentrismo adoptan tan

fácilmente la misma postura que critican en sus oponentes. ¿En qué se basa, por tanto, esta superioridad del islam? Para abreviar un largo relato, Rasheed propone una idea progresiva bastante simple de la evolución de la conciencia humana: he aquí algunos momentos de su texto «El lenguaje de la conciencia humana»[44]:

> La humanidad tiene por primera vez conciencia de sí misma cuando se da cuenta de que es primitiva. Fue experiencia de las cosas vistas por el OJO lo que creó la fase primera o primitiva de la conciencia, que condujo a que los humanos comenzaran a expresarse a través de las imágenes que podemos ver en las cavernas. Esa fue la primera expresión de la conciencia humana, considerada ahora la primera forma de arte, que por entonces estaba recorriendo Mesopotamia, Egipto, Grecia y el pueblo romano, y que, transformándose en un lenguaje artístico en el que el cuerpo o la figura humana era central, se convirtió en la base del arte cristiano, que finalmente se convirtió en la base de lo que Occidente acabó imponiendo al mundo (y así se consideró) como la civilización más avanzada, en la que supuestamente residía la perfección y salvación definitiva de la humanidad.
>
> Hegel también adopta esta trayectoria para su dialéctica histórica, que implica una visión del mundo que relega a otras culturas o civilizaciones a una posición inferior o secundaria. Desde su punto de vista, estas no poseen plenamente lo que él denomina *conciencia de sí mismos*; que de hecho se basa en la sensualidad del cuerpo humano desnudo y su expresión en el arte, que Hegel descubrió en la belleza de la cultura griega, que presenta como la cumbre absoluta del arte. La estética de Hegel se basa en la sensualidad de la forma, que surge de manera específica de mirar y experimentar el cuerpo humano, con el resultado de que Hegel es incapaz de ver ninguna relevancia en lo que va más allá y desafía las imágenes producidas por la conciencia primitiva; y de ahí su frívola opinión acerca de «la prohibición de las imágenes» en el islam. Por tanto, es incapaz de comprender que el islam había surgido en oposición y desafío a lo que exigía la adoración de estas imágenes, y que por tanto no necesitamos las imágenes para su representación. De hecho, el concepto de lo Divino en el islam no posee forma física, y por tanto se puede representar a través de imágenes mundanas, por no hablar de las imágenes que son las que percibe y mira el ojo. Por tanto, al islam le resultaba imprescindible ir más allá y enfrentarse a lo que era y permanecía atrapado en la oscuridad de la conciencia primitiva.
>
> De hecho, lo que era y es importante no era la prohibición de las imágenes, sino la *liberación* de la conciencia de estas imágenes —una diferencia históricamente relevante que Hegel no comprende ni reconoce—, lo que permitió a la mentalidad musulmana ir más allá de la conciencia primitiva, o de lo que Lacan denomina la «fase espejo» y penetrar en la invisibilidad de las cosas. A partir de ello surgió una forma de geometría artística, cuyas complejas configuraciones a base de muchas capas creadas por los artistas árabes/musulmanes permitieron a la humanidad ver y pensar acerca de lo que estaba más allá de lo visible, de lo que la conciencia del ojo no podía ver ni percibir, y proporcionó no solo una visión iluminada de lo Divino, sino también un concepto y una comprensión históricamente avanzados de todo el cosmos.

Lo primero que deberíamos observar aquí es que Araeen nos presenta un esquema de la historia humana totalmente simplificado, que avanza en línea recta desde la fascinación «primitiva» por las formas sensuales corpóreas hasta la sociedad del espectáculo contemporánea, parecido a la dialéctica de la ilustración de Adorno y Horkheimer, que avanza en línea recta desde el pensamiento mágico «primitivo» a la manipulación

tecnológica contemporánea. En ambos casos, la sociedad contemporánea (el mundo administrado, la sociedad del espectáculo) aparece como el punto extremo que hace aflorar el potencial destructor que estaba latente desde el principio. Lo segundo que hay que observar es que la tesis de Araeen acerca de la liberación de la conciencia de las «imágenes» en el islam es extrañamente inconsistente. Una verdadera liberación no tendría que basarse en una prohibición, no estaría traumatizada por estas imágenes, pues las observaría con una serena indiferencia. (Por cierto, este es el motivo por el que la pintura abstracta moderna es completamente diferente de la configuración abstracta de las formas del arte islámico elogiado por Araeen: el arte moderno no es el resultado de una función primitiva). Las consecuencias de esta inconsistencia resultan evidentes cuando Araeen aplica sus principios generales a un caso concreto: el asesinato de Qandeel Baloch por parte de su hermano Muhammad Waseem el 15 de julio de 2016, del que Araeen afirma que «en realidad fue una especie de "crimen de honor", pero lo que impulsó ese asesinato no fueron simplemente los códigos morales de la tribu de los que ella procedía, y cuya violación podía a menudo conducir a un "crimen de honor"». Este es su razonamiento:

> El papel de los medios de comunicación en Pakistán, especialmente la televisión, es enorme, sobre todo a la hora de definir y crear lo que se considera la vida moderna deseable; y este papel ahora viene complementado por las así llamadas «redes sociales» […]. Qandeel tenía claro que lo que debía hacer era tener éxito y ser famosa. De hecho, se calificaba como la «Kim Kardashian paquistaní», y lo justificaba calificándose también de «feminista moderna». Pero cuando se presentó en los medios sociales casi semidesnuda, se armó una buena. Tampoco es que fuera un gran problema para los paquistaníes, pues todos estos espectáculos mediáticos ahora son bastante comunes en Pakistán, al igual que en el resto de casi todo el mundo musulmán. En realidad, ahora se considera parte esencial de la modernidad de la vida urbana de la burguesía paquistaní, que adopta y celebra de manera totalmente acrítica todo lo que procede de Occidente. Pero para una familia tradicional baluchi no todo es aceptable, y Qandeel se había pasado de la raya.
>
> Una breve trayectoria histórica del arte occidental, desde sus comienzos, cuando las imágenes se creaban para la adoración, y su posterior secularización, y su evolución, primero en la fotografía y luego en el cine, y su aparición en el espacio privado de casi todas las casas, y ahora su proliferación a través de los medios sociales, puede explicar la conexión no solo entre el pasado y futuro, sino también su justificación, filosóficamente (Hegel, Clark, Gombrich…), basada en lo que se consideraba visualmente representable a través de una forma humana, que se presentaba al ojo humano para la adoración o la admiración. (¿Acaso las imágenes de los famosos en los medios de comunicación no son casi adoradas por las masas?).
>
> […] aunque esta misión occidental fue en gran medida aceptada por el mundo colonizado, incluido el mundo musulmán, también surgió cierto resentimiento, a menudo oculto, y en muchos casos una abierta rebeldía […] esta misión […] ahora ha evolucionado globalmente hacia los espectáculos de los medios de comunicación, sobre todo la televisión y su extensión a los medios sociales, lo que ha influido especialmente en el mundo musulmán.

> Si hasta ahora he estado mareando la perdiz, dejadme decir lo que quería decir en realidad, de manera clara y terminante. He intentado establecer una relación entre el asesinato de Qandeel por parte de su hermano y lo que está haciendo el ISIS. De hecho puedo argumentar que el asesinato de Qandeel es una metáfora de la brutal violencia del ISIS y sus seguidores. No obstante, las causas reales en ambos casos no son las que la gente cree, sobre todo los medios de comunicación (occidentales) y su propaganda contra el islam. El tema aquí no es la deformación del islam, sino lo que engaña a las masas, y lo que oculta la enorme violencia del sistema occidental dominante, no solo contra los musulmanes, sino contra todo el mundo.

La conclusión está clara: mientras que Araeen rechaza la brutal violencia de los crímenes de honor y del ISIS, ve en ello una reacción (equivocada y desencaminada, cierto) ante la violencia mucho más brutal del sistema occidental dominante y su régimen de imágenes del cuerpo humano, que culmina en la cultura global contemporánea del espectáculo, una cultura inherentemente pornográfica. Esta violencia es en sí misma metafísica: esclaviza a los seres humanos y los desvía de la búsqueda de la espiritualidad. Si dejamos aparte la cuestión de hasta qué punto la prohibición de las imágenes es en sí misma un gesto en extremo violento, no podemos evitar observar que la «imagen» corporal definitiva es la de la mujer desnuda, y que por eso habría que cubrirla, para evitar que ejerza su atracción fatal sobre el público. Siguiendo la lógica de Araeen, ¿no deberíamos afirmar entonces que *toda* la violencia masculina contra las mujeres, incluidos los crímenes de honor, es en última instancia una reacción a la violencia más básica ejercida por la exhibición pública de cuerpos femeninos?

Pero ¿no es la iconoclasia un caso claro de «negación abstracta» hegeliana? ¿No permanecen los hombres eternamente esclavizados por el cuerpo femenino desnudo, incapaz de resistirse a él? Recordemos la ridícula prohibición de los talibanes de que las mujeres llevaran tacones metálicos, como si, aun cuando las mujeres no estuvieran completamente cubiertas con una tela, el taconeo de sus zapatos siguiera provocando a los hombres. La necesidad de que las mujeres vayan tapadas implica un universo *extremadamente sexualizado* en el que cualquier encuentro con una mujer es una provocación a la que un hombre no puede resistirse. La represión ha de ser tan fuerte porque el propio sexo es así de fuerte: ¿qué sociedad es esa en la que el sonido de unos tacones metálicos puede hacer estallar la lujuria de los hombres?

¿RAÍCES MUSULMANAS DE LA MODERNIDAD?

No podemos terminar sin mencionar un intento conservador de indagar las raíces comunes de los dos extremos, el fundamentalismo islámico y la permisividad hedonista políticamente correcta. En las últimas décadas, estamos presenciando una resurrección del fundamentalismo católico agresivo, que postula trazar un nuevo mapa global cognitivo de nuestra situación. El fundamentalismo islámico, con su clara definición del papel (subordinado) de las mujeres, y el universalismo multicultural (incluida la teoría de géneros y las exigencias transgénero que reducen la identidad sexual a una combinación cultural contingente) se consideran las dos caras de la misma moneda. Aun cuando parezcan radicalmente opuestas, ambas pretenden destruir el legado cristiano que forma el núcleo de la identidad europea. El diagnóstico se basa en una conspiración a dos niveles. La teoría de género se concibe como el vástago definitivo del «marxismo cultural», cuyo principal defensor es la Escuela de Frankfurt. La Escuela de Frankfurt surgió después de la derrota de las revoluciones comunistas en la Europa central y occidental de la década de 1920. Los comunistas llegaron a la conclusión de que habían perdido por subestimar la persistencia del legado cristiano esencial, así que adoptaron un cambio de estrategia: antes de embarcarse en un nuevo intento revolucionario, socavarían de manera paciente la vida familiar cristiana, tachando la familia patriarcal de instrumento de opresión, defendiendo la libertad sexual, etc. O, por citar a un idiota esloveno de derechas (cuyo anonimato tendré la elegancia de mantener), la ideología comunista actual no sobrevive «en la forma ortodoxa del marxismo-leninismo, sino en una forma fundamentalmente más traidora y por tanto peligrosa: la del marxismo cultural de la Escuela de Frankfurt». Resumiendo: la oposición entre el marxismo occidental y la ortodoxia estalinista es tan solo aparente, y, según algunas teorías de la conspiración, la Escuela de Frankfurt se fundó bajo órdenes directas del Comintern estalinista…

Y, en la otra cara de la moneda, ¿cuál es el vínculo con el islam? Aquí todo es más disparatado, aunque de una manera interesante. Desde el punto de vista católico conservador, el comunismo es la consecuencia definitiva del nihilismo de la subjetividad moderna, cuyos primeros abanderados son la filosofía cartesiana y el protestantismo; y el origen último de la subjetividad moderna es…, sí, una lectura equivocada de Aristóteles por parte de comentaristas musulmanes medievales como Avicena y Averroes. (Dicho punto de vista tiene cierta base: al igual que en el caso de la revolución haitiana, el islam puede desempeñar un papel

progresista inesperado)[45]. Mientras que el cristianismo (a excepción de algunas sectas evangélicas) no concibe las Sagradas Escrituras como la palabra directa de Dios, sino como simplemente inspiradas por Dios, y, como tal, necesitadas de una interpretación correcta, el Corán es para los musulmanes la palabra directa de Dios, que hay que leer de manera literal, y que no deja mucho espacio a la interpretación. Epistemológicamente, significa que la verdad divina no es un Otro impenetrable, sino directamente revelado a nuestra mente (en el Corán). En otras palabras, no tenemos por qué explorar el misterio de la realidad para acceder al Absoluto, pues este ya está aquí para los creyentes, exento de los meandros de la realidad externa. El punto clave es la brecha que se abre entre nuestra mente y la realidad externa, que persiste aun cuando ya no nos esforcemos por encontrar un acceso directo al Absoluto. En este caso, la brecha se convierte en la brecha que caracteriza el nominalismo, la brecha entre la realidad externa y los nombres que damos a ciertas cosas de esa realidad: ideas universales que ya no se fundamentan en una realidad objetiva (como sí ocurre en la ontología aristotélica de Santo Tomás de Aquino), sino que se trata de construcciones libres formadas sobre la base de impresiones confusas. Estas ideas universales o bien son contingentes (lo que abre el camino al relativismo cultural) o necesarias (lo que da paso al trascendentalismo kantiano): en ambos casos, la brecha entre nuestras ideas universales y la realidad externa es insalvable.

Ahora podemos ver cómo la misma brecha, la misma ruptura con el realismo aristotélico, puede conducir a tres posiciones epistemológicas y ontológicas distintas: (1) el absolutismo ontológico dogmático de la verdad (la verdad es directamente accesible a nuestra mente); (2) el relativismo histórico y cultural (la verdad es una construcción cultural contingente); (3) el subjetivismo trascendental (existe una verdad universal y necesaria *a priori*, pero es la verdad de un sujeto trascendental lo que enmarca nuestro acceso a la realidad, no la verdad de la propia realidad). Además, para un realista aristotélico, resulta fácil establecer la lógica del paso del absolutismo directo al relativismo nominalista: puesto que el conocimiento real solamente es posible a través de una prolongada y ardua investigación de la realidad, cualquier afirmación directa de la verdad absoluta es en última instancia un subjetivismo absolutizado, la elevación de una construcción contingente a lo absoluto. Por eso la modernidad oscila entre el objetivismo dogmático (el conocimiento directo de la realidad objetiva) y el relativismo subjetivista. ¿Acaso hoy en día nuestro

campo cognitivo no se divide entre el objetivismo científico «dogmático» (el reduccionismo naturalista) y el relativismo cultural «posmoderno»?

Desde este punto de vista, el pecado original de la modernidad es la primacía cartesiana de la epistemología sobre la ontología: antes de llegar a conocer la realidad, uno debería determinar las bases de nuestro conocimiento, sus métodos y su fiabilidad. Dicha epistemología, que analiza las capacidades cognitivas del sujeto independientemente de la realidad objetiva, funciona *de facto* como ontología subjetivista, fundamentando (nuestra idea de) la realidad objetiva en la forma en que la aborda el sujeto. Por tanto, la mente ya no se fundamenta en la realidad, sino que es un instrumento externo que posee una verdad propia. Para los neotomistas, la única forma de romper este círculo consiste en regresar al realismo de Tomás de Aquino, en el que las ideas universales son rasgos inmanentes a la realidad objetiva externa, y donde el proceso del conocimiento es una penetración prolongada y ardua en objetos particulares hasta llegar a sus esencias universales. ¿No os suena? Claro que sí: este tipo de realismo está estrechamente emparentado con el materialismo dialéctico soviético clásico, tal como a menudo reconocieron muchos historiadores de la filosofía tomista como Joseph M. Bochenski[46], que ensalza el realismo y el racionalismo del materialismo dialéctico, su afirmación básica de que la realidad existe fuera de nuestra mente y es cognoscible, en contraste con las descabelladas especulaciones subjetivo-idealistas o con el escepticismo. También ensalza la afirmación del materialismo dialéctico de que la realidad es una interacción compleja de diferentes niveles (mecánico, biológico, social, espiritual) contra todo tipo de monismo reduccionista.

Encontramos una ironía suprema en el hecho de que la visión anticomunista fundamentalista católica se base en una filosofía tan cercana al materialismo dialéctico, el aspecto menos valioso del marxismo ortodoxo. Pero esta proximidad no es tan paradójica como podría parecer: ambas orientaciones, el materialismo dialéctico y el neotomismo, son en definitiva reacciones tradicionalistas a la modernidad. La cuestión que hay que plantear aquí es qué permanece de las ideas paradigmáticamente modernas como la democracia, los derechos humanos, las libertades, etc., todas ellas basadas en la subjetividad moderna. ¿Podemos imaginar un frente común del islamismo radical y la subjetividad moderna frente a la alianza de la ortodoxia cristiana y la del materialismo dialéctico? Sí, podemos…, aunque no sin una transformación radical de ambos términos.

¿El regreso de la religión?

En su análisis del regreso actual de la religión como fuerza política, Boris Buden[47] rechaza la interpretación dominante que considera este fenómeno como un retroceso provocado por el fracaso de la modernización. Para Buden, la religión como fuerza política es un efecto de la desintegración pospolítica de la sociedad, de la disolución de los mecanismos tradicionales que garantizaban los lazos comunales estables: la religión fundamentalista no es solo política, es la política en sí misma, es decir, sustenta el espacio de la política. Por decirlo de manera más contundente, ya no es solo un fenómeno social, sino la mismísima textura de la sociedad, por lo que, en cierto modo, la sociedad misma se convierte en un fenómeno religioso. De este modo, ya no es posible distinguir el aspecto puramente espiritual de la religión de su politización: en un universo pospolítico, la religión es el espacio predominante al que regresan las pasiones antagonistas. Lo que ha ocurrido recientemente bajo la apariencia del fundamentalismo religioso no es, por tanto, el regreso de la religión a la política, sino simplemente *el regreso de la política como tal*.

¿Por qué, entonces, el islam es la religión actual más politizada? El judaísmo es la religión de la genealogía, de la sucesión de las generaciones por línea materna. Cuando, en el cristianismo, el hijo muere en la cruz, significa que el padre también muere (algo de lo que Hegel era perfectamente consciente), y que el orden genealógico patriarcal también muere como tal; el Espíritu Santo no encaja en la serie familiar, introduce una comunidad pospaterno/familiar. En contraste con el judaísmo y el cristianismo, el islam excluye a Dios del dominio de la lógica paterna: Alá no es un padre, ni siquiera simbólico: Dios no nace ni provoca el nacimiento de las criaturas. *En el islam no hay sitio para una Sagrada Familia*. Por eso el islam hace tanto hincapié en el hecho de que el propio Mahoma era huérfano; y por eso, en el islam, Dios interviene precisamente en los momentos de suspensión, retirada, fracaso, «apagón», de la función paterna (cuando la madre o el hijo es abandonado por el padre biológico). Lo que esto significa es que Dios permanece completamente en el dominio de lo imposible-Real: él es el imposible-Real externo al padre, de manera que se abre un «desierto genealógico entre el hombre y Dios»[48]. Ese era para Freud el problema del islam, pues su teoría de la religión se basa en el paralelismo entre Dios y el padre. Y más importante aún, esto es lo que inscribe la política en el mismísimo núcleo del islam, puesto que a causa del

«desierto genealógico» resulta imposible cimentar una comunidad en las estructuras de parentesco u otros vínculos de sangre: «el desierto entre Dios y el Padre es ese lugar en el que se instituye la propia política»[49].

Con el islam, ya no es posible fundar una comunidad, al estilo de *Tótem y tabú*, a través del asesinato del padre y la subsiguiente culpa que une a los hermanos: de ahí la inesperada vigencia del islam. Este problema se halla en el mismísimo núcleo de la (in)fausta *umma*, la «comunidad de creyentes» musulmana; explica el solapamiento de lo religioso y lo político (la comunidad debería basarse directamente en la palabra de Dios), así como el hecho de que el islam «da lo mejor de sí» cuando cimenta la formación de una comunidad «que sale de la nada», en el desierto genealógico, bajo la forma de una fraternidad revolucionaria igualitaria. No es de extrañar que el islam triunfe allí donde los jóvenes se encuentran privados de una red de seguridad familiar tradicional. Esta dimensión esencialmente política sobrevive en las comunidades chiíes mucho más que en la mayoría suní. Jomeini afirmó claramente que la base del islam está en la política: «la religión del islam es una religión política; es una religión en la que todo es política, incluyendo sus actos de devoción y adoración». He aquí su formulación más sucinta: «El islam es política o no es nada»[50].

Buden cita a Živko Kastić, un sacerdote nacionalista católico croata que declaró que ser católico «indica que no estás dispuesto a renunciar a tu herencia cultural y nacional: el ser croata de manera integral y tradicional»[51]. Lo que deja claro esta cita es que ya no se trata de una cuestión de fe, de su autenticidad, sino del catolicismo como proyecto político y cultural. La religión es aquí tan solo un instrumento y un signo de nuestra identidad colectiva, de qué cantidad de espacio público controla «nuestro» bando, de afirmar «nuestra» hegemonía. Por eso Kastić refrenda una cita de un comunista italiano que dijo: «*Io sono cattolico ateizzato*» («Soy un católico "ateizado"»); por eso Breivik, que es también ateo, remite al legado cristiano que sustenta la identidad europea; o por citar de nuevo a Buden: «La fe surge ahora como cultura, en su diferencia con otra cultura: o bien la cultura de otra confesión o la cultura del ateísmo en sus formas modernas»[52]. Podemos ver claramente cómo los fundamentalistas religiosos, que por otra parte desprecian el relativismo cultural y el historicismo, ya actúan dentro de ese horizonte:

> El espacio de la diferencia se convierte ahora en algo exclusivamente cultural. Para que podamos percibir las diferencias políticas y las divisiones, y reconocerlas como tales, primero han de traducirse al lenguaje de la cultura y manifestarse como identidades culturales [...]. De este modo, la cultura se convierte en el horizonte último de la experiencia histórica[53].

Nuestra respuesta debería ser aquí la política de la Verdad, una política universalista que deje atrás toda forma de culturalismo comunitario.

Segunda parte

El teatro de sombras ideológico

4.
La «amenaza terrorista»

Formas de falsa solidaridad

Cuando todos estamos todavía conmocionados por un suceso tan brutal como la matanza que tuvo lugar en las oficinas de *Charlie Hebdo*, ha llegado el momento de reunir el valor para *pensar*; no después, cuando las cosas se calmen, tal como intentan convencernos de que hagamos los que postulan una sabiduría de pacotilla. Lo difícil es combinar el apasionamiento del momento con el acto de pensar. Pensar en la frialdad del momento posterior no genera una verdad más equilibrada: más bien normaliza la situación y nos permite eludir el reto de la verdad.

Lo primero que hay que rechazar es la patética identificación —«Yo soy…» (o «Todos somos…»)—, que solo funciona dentro de ciertos límites, más allá de los cuales se convierte en obscenidad. Sí, podemos proclamar «*Je suis Charlie*», pero todo comienza a desmoronarse rápidamente con ejemplos como: «¡Todos vivimos en Sarajevo!» (durante el asedio de Sarajevo a principios de la década de 1990) o «¡Todos somos Gaza!» (cuando Gaza fue bombardeada por las Fuerzas de Defensa de Israel): el hecho brutal de que *no* todos estamos en Sarajevo ni en Gaza es demasiado poderoso como para disimularlo con una identificación patética. Dicha identificación se vuelve absurda en el caso de los «musulmanes» (*Muselmänner*, que nada tienen que ver con los musulmanes de verdad: son los «muertos vivos» de Auschwitz, aquellos que han perdido la voluntad básica de seguir viviendo): no es posible afirmar «¡Todos somos musulmanes!» (a fin de mostrar nuestra solidaridad con ellos), simplemente porque en Auschwitz la deshumanización de las víctimas llegaba hasta tal punto que identificarse con ellas de cualquier manera significativa es imposible. Los «musulmanes»

de Auschwitz quedaban precisamente excluidos del espacio simbólico de la identificación de grupo, y por eso habría sido completamente obsceno reclamar de manera patética: «¡Todos somos *Muselmänner*!». (Y, en la dirección opuesta, también habría sido ridículo proclamar nuestra solidaridad con las víctimas del 11-S afirmando: «¡Todos somos neoyorquinos!», pues serían millones los habitantes del Tercer Mundo que dirían de forma enérgica: «¡Sí, nos encantaría ser neoyorquinos, dadnos un visado!». Y lo mismo se puede decir de la matanza de *Charlie Hebdo*: aunque todos podemos identificarnos fácilmente con Charlie, habría sido mucho más difícil, incómodo incluso, proclamar patéticamente: «¡Todos somos de Baga!», pues en este caso simplemente no hay base suficiente para la identificación. (Para aquellos que no lo hayan pillado: Baga es una pequeña población del noreste de Nigeria en la que Boko Haram, después de ocuparla, ejecutó a la totalidad de sus dos mil residentes).

Pensar significa ir más allá de la emoción solidaria universal que estalló en los días posteriores al suceso y culminó en el espectáculo del sábado, 11 de enero, en el que importantes políticos de todo el mundo se cogieron de la mano, de Cameron a Lavrov, de Netanyahu a Abbas: una imagen de hipocresía y falsedad como ha habido pocas. Cuando la procesión de París pasaba por debajo de su ventana, un ciudadano anónimo interpretó el «Himno a la alegría» de Beethoven, el himno no oficial de la Unión Europea, lo que le añadió un toque de *kitsch* político al desagradable espectáculo escenificado por los líderes más responsables del caos en que nos encontramos. ¿Y qué decir de la obscenidad del ministro de Asuntos Exteriores ruso, Lavrov, que se unió a la fila de dignatarios que protestaban contra la muerte de los periodistas? ¡Si se hubiera unido a esa manifestación en Moscú (donde docenas de periodistas han sido asesinados) lo habrían arrestado enseguida! ¿Y de la obscenidad de Netanyahu, abriéndose paso a empujones hasta la primera fila, cuando en Israel la sola mención en público de alNakbah (la «catástrofe» de 1948 para los palestinos) está prohibida? ¿Dónde está aquí la empatía con el dolor y sufrimiento del Otro? Y el espectáculo fue literalmente escenificado: en las fotos que aparecieron en los medios de comunicación daba la impresión de que la fila de líderes políticos encabezaba una gran multitud que caminaba por una avenida, lo que indicaba su solidaridad y unidad con el pueblo…, solo que el suceso simplemente fue escenificado como una foto para la prensa. Una fotografía de toda la escena tomada desde arriba muestra claramente que detrás de los políticos no había más de un centenar de

personas, con un amplio espacio vacío detrás de ellos y a su alrededor patrullado por la policía. Lo cierto es que el auténtico gesto de solidaridad con *Charlie Hebdo* habría sido publicar en su portada una gran caricatura que se burlara de manera brutal y con mal gusto de ese suceso, con dibujos de Netanyahu y Abbas, Lavrov y Cameron, y otras parejas que se abrazaron y se besaron apasionadamente mientras afilaban los cuchillos a su espalda.

Aunque yo soy un ateo recalcitrante, creo que esa obscenidad fue demasiado incluso para Dios, que se sintió obligado a intervenir con una obscenidad propia digna del espíritu de *Charlie Hebdo*: en el momento en que el presidente François Hollande abrazaba a Patrick Pelloux, el médico y columnista de la publicación, delante de las oficinas de esta, un pájaro defecó sobre el hombro derecho de Hollande, mientras los trabajadores de la revista intentaban reprimir una risa incontrolable: una respuesta realmente divina a lo Real de ese desagradable ritual. Recordemos el tema cristiano de una paloma que desciende para entregar un mensaje divino; además, en algunos países se considera un signo de buena suerte que un pájaro te cague en la cabeza.

Sí, los ataques terroristas de París deberían condenarse sin paliativos. Solo que deberían condenarse *de verdad*, para lo cual hace falta algo más que el simple y patético espectáculo de la solidaridad de todos nosotros (gente libre, democrática y civilizada) contra el criminal Monstruo Musulmán. Naturalmente, deberíamos condenar sin la menor ambigüedad los asesinatos como un ataque a la mismísima sustancia de nuestras libertades, y condenarlos sin salvedades ocultas («*Charlie Hebdo* provocaba y humillaba demasiado a los musulmanes», «los hermanos que lo atacaron estaban profundamente afectados por los horrores de la ocupación estadounidense de Irak». Muy bien, ¿por qué entonces no atacaron alguna instalación militar estadounidense en lugar de una publicación satírica francesa?). El problema a la hora de buscar un contexto complejo es que también se podría utilizar a propósito de, por ejemplo, Hitler: él también consiguió movilizar el sentimiento de injusticia del Tratado de Versalles, y sin embargo estaba plenamente justificado combatir el régimen nazi con todos los medios a nuestro alcance. La cuestión no es si los agravios que condicionan los actos terroristas son ciertos o no, sino el proyecto ideológico-político que surge como reacción contra las injusticias. Las recientes intervenciones de Rasheed Araeen en

los debates del ciberespacio sobre los refugiados y el terrorismo son paradigmáticas de su postura:

> Desde el ataque terrorista de París, en concreto, todo el mundo habla mucho del islam y su forma extrema que es el ISIS, y de cómo derrotarlo. Pero se habla o se comenta poco quién o qué creo el ISIS, que es un producto de lo que crearon el imperialismo estadounidense/saudí para combatir a los soviéticos en Afganistán y las fuerzas militares combinadas angloamericanas para la posterior invasión de Irak. ¿No fue el desmantelamiento y desintegración del ejército iraquí y la huida de algunos de sus oficiales al norte de Irak para formar un grupo de resistencia contra el imperialismo no americano lo que acabó convirtiéndose con el tiempo en el ISIS?[1]

Araeen recalca «que no se habla de ello en el debate público»: lo que aparece en los medios de comunicación es «una completa basura acerca del islam y del extremismo islámico. Nadie menciona nunca la palabra "imperialismo", que es el permanente imperialismo occidental responsable de lo que está ocurriendo sobre todo en Oriente Medio, y la emigración de la gente es su consecuencia». El violento fundamentalismo musulmán

> fue creado por la alianza estadounidense/saudí en la década de 1980 a fin de combatir la presencia soviética en Afganistán, que ahora está por todas partes bajo la forma de los talibanes o al-Qaeda, o su retoño que es el ISIS […] este espíritu lo crearon y lo dejaron salir de la botella algunas potencias occidentales, y tanto da que se atribuya al imperialismo occidental o no: la responsabilidad de lo que ocurrió como resultado de todo ello es de Occidente. Y, por tanto, todo lo que se dice acerca del extremismo islámico es palabrería; si existe un extremismo islámico es como resultado de lo que Occidente ha estado haciéndole al mundo musulmán sobre todo desde la década de 1980.

Este párrafo contiene toda una serie de cuestiones problemáticas. En primer lugar, ¿es cierto que nadie se refiere a la responsabilidad occidental en el origen del ISIS? ¿No ha sido ampliamente debatido? En segundo lugar, ¿no habría que hablar también del declive de la izquierda laica en los países árabes, tan poderosa en los cincuenta y los sesenta (Mosadegh, Burgiba, Nasser…)? Es demasiado simple culpar a Occidente del fracaso de la modernización del mundo árabe. (Es importante destacar que los dos Estados recientemente desintegrados que se han convertido en la principal fuente de refugiados son Irak y Siria, los dos únicos que eran oficialmente laicos, y en los que el islam no era la religión estatal). En tercer lugar, el hecho de afirmar que todo es responsabilidad exclusiva de Occidente, ¿no implica aceptar una posición totalmente pasiva de los árabes como víctimas? ¿No está claro que los musulmanes árabes están ahora inmersos en una serie de proyectos políticos activos, desde la expansión del islam a Europa hasta el conflicto entre suníes y chiíes? Siguiendo la lógica de Araeen, podríamos decir que el capitalismo occidental fue responsable de

lo que hizo Hitler, de manera que nos hemos de centrar en eso. Y aunque en cierto sentido es verdad (Max Horkheimer escribió en la década de 1930 que aquellos que no quieren hablar del capitalismo no deberían decir nada del fascismo), tampoco excluyó la urgencia de combatir el fascismo por todos los medios, las democracias occidentales aliadas con la Unión Soviética.

En los recientes sucesos de Francia encontramos, además, un detalle que al parecer ha pasado casi inadvertido: había pegatinas y carteles que anunciaban no solo *Je suis Charlie Hebdo*, sino también *Je suis flic* («Soy poli»). La unidad nacional, celebrada y escenificada en grandes concentraciones públicas, no fue solo la unidad de la gente por encima de grupos étnicos, clases sociales y religiones, sino también (y sobre todo) la unificación del pueblo con las fuerzas de orden y control. Francia era hasta ahora el único país occidental (que yo sepa) en el que la policía era constantemente blanco de chistes brutales que los retrataban como estúpidos y corruptos (una práctica habitual en los países comunistas). Una de las repercusiones de los asesinatos de *Charlie Hebdo* ha sido que la policía es aplaudida y ensalzada, abrazada como si fueran madres protectoras, y no solo la policía, sino también las fuerzas especiales (el CRS, que durante el Mayo del 68 inspiró el cántico «¡CRS: SS!»), los servicios secretos, todo el aparato de seguridad estatal. En este nuevo universo no caben Snowden ni Manning; por citar a Jacques-Alain Miller: «El resentimiento contra la policía ya no es lo que era, excepto entre la juventud pobre árabe o de origen africano [...] un hecho sin precedentes en la historia de Francia». Lo que vemos esporádicamente por todo el mundo y en Francia es, en momentos excepcionales y privilegiados, la extática «ósmosis de la población con el ejército nacional que la protege de agresiones externas. Pero que la población adore las fuerzas de represión *interna* es otro cantar»[2]. La amenaza terrorista ha conseguido alcanzar lo imposible: reconciliar a la generación de los revolucionarios del 68 con su archienemigo, en una especie de versión popular francesa de la Ley Patriótica estadounidense, aprobada por aclamación popular y con la gente ofreciéndose voluntaria para vigilar. En resumen, los momentos extáticos de las manifestaciones de París encarnaban un triunfo ideológico: unieron a la gente contra un enemigo cuya fascinante presencia por un momento borró todos los antagonismos. A la población se le ofreció una elección triste y deprimente: ¿eres (parte del mismo organismo como) un poli o

(eres solidario con) un terrorista? Así que la cuestión que se plantea es: ¿qué ocultan dichas opciones? ¿Qué pretenden enmascarar?

La respuesta a esta cuestión no tiene nada que ver con la vulgar relatividad del delito («¿Quiénes somos los occidentales, perpetradores de terribles masacres en el Tercer Mundo, para condenar dichos actos?»). Tiene incluso menos que ver con el miedo patológico de muchos izquierdistas liberales occidentales a sentirse culpables de islamofobia. Para estos falsos izquierdistas, cualquier crítica al islam se denuncia como una expresión de islamofobia occidental, Salman Rushdie fue censurado por provocar de manera innecesaria a los musulmanes, y ser (al menos parcialmente) responsable de la fetua que lo condenó a muerte, etc. El resultado de dicha postura es lo que se puede esperar en estos casos: cuanto más analizan su culpa los izquierdistas liberales occidentales, más los acusan los fundamentalistas musulmanes de ser unos hipócritas que intentan ocultar su odio al islam. Esta constelación reproduce perfectamente la paradoja del superego: cuanto más obedeces lo que el Otro te exige, más culpable te sientes. Es como si cuanto más toleres el islam, más fuerte será la presión sobre ti…

Una de las repercusiones de esta postura de superego es que nuestros medios de comunicación liberales prefieren minimizar los incidentes sexuales con los refugiados y los inmigrantes. Tenemos aquí dos casos. En 2015, una activista en contra de las fronteras fue violada en grupo por unos inmigrantes sudaneses en un campo de refugiados italiano cerca de la frontera francesa; sin embargo, los que trabajaban con ella la convencieron de que no denunciara el delito, aduciendo que la publicidad perjudicaría a los refugiados y la causa de abrir las fronteras[3]. Y después del carnavalesco espectáculo de Nochevieja en la estación de ferrocarril de Colonia, un memorándum de la policía expuso en detalle «una petición del ministerio» que había ordenado a la policía «suprimir» el uso de la palabra «violación» en sus informes[4]. Aunque esta minimización sea comprensible, el peligro es que alimente la desconfianza de los medios de comunicación y aumente la visibilidad de la prensa derechista antiinmigración, y que al final acabemos viéndola como «la única que se atreve a llamar a las cosas por su nombre». Sin embargo, en el caso de un suceso ocurrido hace poco en Noruega, la postura de lo políticamente correcto ha alcanzado un nuevo extremo.

En abril de 2016 se denunció que, un par de años antes, Karsten Nordal Hauken, un joven político izquierdista noruego que se declaraba

antirracista y feminista, fue violado analmente en su casa por un refugiado somalí, al que posteriormente detuvieron y condenaron a cuatro años de cárcel. Al finalizar su condena, las autoridades intentaron deportarlo a Somalia. Cuando Hauken se enteró, publicó una serie de textos en los explicaba que ahora se sentía culpable y responsable: «Sentía una fuerte sensación de culpa y responsabilidad. Yo era la razón de que ya no estuviera en Noruega, y de que lo hubieran enviado de vuelta a un futuro incierto y sombrío en Somalia». Hauken también escribió que consideraba a su violador «producto sobre todo de un mundo injusto, producto de una educación marcada por la guerra y la desesperación». Hauken no niega en absoluto el impacto traumático que le produjo la violación; admite que, para poder sobrevivir a la crisis, se refugió en las drogas y el alcohol:

> Me siento olvidado e ignorado. Pero no me atrevo a hablar de ello, temo que me ataquen de todos lados. Me da miedo que las chicas no me deseen y que los demás hombres se rían de mí. Me da miedo que me consideren antifeminista cuando afirmo que habría que prestar más atención a los jóvenes que están luchando. Los hombres y los muchachos deben saber que es bueno hablar de sus sentimientos. A los hombres y a los muchachos se les ignora. Para mí, el resultado fueron años de depresión, insultos, soledad y aislamiento[5].

Resulta fácil sucumbir al sentido común populista, burlarse de la locura y el masoquismo de la corrección política llevada al extremo. Así pues, lo primero que hay que hacer es señalar que el hecho suscitó tanto interés porque el delito lo cometió un inmigrante: hay violaciones constantemente ignoradas por los medios de comunicación. Lo segundo es que la ley debería ser la misma para todos: no hay que conceder ningún trato especial a los inmigrantes, ni más severo ni más tolerante. Y por fin deberíamos elogiar que Hauken subraye el importante tema de las víctimas masculinas de la violencia sexual y sus consecuencias. El problema es otro: el sentimiento de culpa y responsabilidad de Hauken por lo que le ocurrió a su violador. Esta postura encarna la versión extrema del axioma de la corrección política: nosotros (los hombres occidentales blancos) somos en última instancia responsables incluso cuando nos ocurre algo horrible, por lo que deberíamos sentirnos responsables del culpable cuando es castigado: el culpable no es realmente un agente, sino una víctima pasiva de las circunstancias, y su delito es «producto de un mundo injusto, producto de una educación marcada por la guerra y la desesperación»… Considero esta postura un caso ejemplar de patología perversa: si nos la tomamos en serio, se puede ampliar de manera indefinida. ¿Acaso no somos *todos* víctimas de las circunstancias y la educación? ¿No se puede decir lo mismo de un sacerdote pedófilo que abusa de docenas de niños? ¿O de un violador que

abusa brutalmente de las mujeres? Y su víctima, la mujer violada y golpeada, ¿también debería sentirse culpable y responsable? La postura de Hauken no es, por tanto, una extraña excentricidad, sino la extrapolación de la postura políticamente correcta.

Deberíamos seguir aquí el axioma básico del psicoanálisis: de lo que uno es radicalmente responsable es de la manera en que goza de las cosas: el goce significa que, en esta situación, nadie es tan solo una víctima. Lo que convierte en culpables a todos los perpetradores de delitos sexuales es el modo en que subjetivizan su situación reaccionando ante ella con un acto de violencia sexual: siempre somos plenamente responsables de nuestra forma de gozar de las cosas, y en este contexto el goce no debería limitarse a la sexualidad directa, pues incluye todas las formas de humillación de la víctima, de hacerla sufrir. El hambriento granjero somalí que somete a su hija a una cliterodectomía no es menos responsable que un acaudalado sádico occidental que viola a esclavas sexuales.

El fundamentalismo, ¿es premoderno o posmoderno?

Por eso también me parecen insuficientes las llamadas a la moderación en la línea de Simon Jenkins[6], cuando afirma que nuestra tarea «no es reaccionar de forma exagerada ni dar un exceso de publicidad a las repercusiones. Se trata de abordar cada suceso como un espantoso accidente pasajero». El atentado contra *Charlie Hebdo* no fue un mero «espantoso accidente casual»: se atenía a un programa religioso y político concreto, y como tal claramente formaba parte de un patrón mucho más grande. Está claro que no deberíamos reaccionar de forma exagerada, si esto equivale a sucumbir a una ciega islamofobia. La mejor manera de comprender la cuestión es formular una pregunta sencilla: los fundamentalistas musulmanes, ¿son un fenómeno premoderno o moderno? Las cosas se vuelven mucho más ambiguas. Si le preguntamos a un anticomunista ruso a qué tradición hay que achacar los horrores del estalinismo, obtenemos dos respuestas opuestas. Algunos ven en el estalinismo (y en el bolchevismo general) un capítulo de la larga historia de la modernización occidental de Rusia, una tradición que comenzó con Pedro el Grande (si no antes, con Iván el Terrible), mientras que otros culpan al atraso ruso, a la larga tradición del despotismo oriental que había predominado. Así, mientras que para el primer grupo los modernizadores

occidentales desbarataron de manera brutal la vida orgánica de la Rusia tradicional y la reemplazaron por un estado de terror, para el segundo grupo la tragedia de Rusia fue que la revolución socialista ocurrió en un momento y un lugar equivocados, en un país atrasado sin tradición democrática. ¿No es algo similar al fundamentalismo islámico que encuentra su (hasta ahora) expresión extrema en el ISIS? Kevin McDonald ha argumentado que los yihadistas del ISIS no son medievales, sino que más bien están forjados por la filosofía occidental moderna: si queremos comprender el origen de la ideología y la violencia del Estado Islámico debemos volvernos hacia la Francia revolucionaria.

> Cuando Abu Bakr al-Baghdadi pronunció su discurso de julio en la Gran Mezquita de Mosul proclamando la creación del Estado Islámico y a sí mismo como califa, citó extensamente al pensador indio/paquistaní Abul Ala Maududi, el fundador del partido Jamaat-e-Islami en 1941 y creador del término contemporáneo «Estado Islámico» […]. Un punto clave de su pensamiento es su interpretación de la Revolución Francesa, que según él ofrecía la promesa de «un Estado fundado sobre una serie de principios» en oposición al Estado fundado sobre una nación o un pueblo. Para Maududi, en Francia este potencial desapareció; para hacer realidad este potencial habría que esperar al Estado Islámico.
>
> En la Francia revolucionaria, es el Estado el que crea a sus ciudadanos, y no hay que permitir que nada se interponga entre el ciudadano y el Estado […]. Este ciudadano universal, separado de la comunidad, la nación o la historia, se halla en el núcleo de la visión de Maududi de la «ciudadanía en el islam». Al igual que el Estado francés revolucionario creaba a sus ciudadanos, donde el ciudadano era impensable fuera del Estado, también el Estado Islámico crea a sus ciudadanos […].
>
> No te fijes en el Corán para comprender lo que estoy diciendo: fíjate en la Revolución Francesa y en última instancia en la secularización de una idea cuyos orígenes se remontan al cristianismo europeo: *extra ecclesiam nulla salus* (fuera de la Iglesia no hay salvación), una idea que se transformó con el nacimiento de los modernos Estados europeos en *extra stato nulla persona* (fuera del Estado no existe personalidad legal). Esta idea todavía tiene a día de hoy un poder extraordinario: es el origen de lo que significa ser un refugiado.
>
> Si el Estado del ISIS es profundamente moderno, también lo es su violencia. Los combatientes del ISIS no simplemente matan; pretender humillar, como hemos visto en las últimas semanas mientras conducían a la muerte a los reservistas sirios, vestidos tan solo con los calzoncillos. Y pretenden deshonrar los cuerpos de las víctimas, sobre todo a base de manipulaciones *post mortem*[7].

Aunque hay un elemento de verdad en este comentario, su tesis básica resulta profundamente problemática. No solo se acerca demasiado a esa autoinculpación políticamente correcta de Occidente. Lo más importante es que el paralelismo entre el ISIS y la Revolución Francesa es puramente formal, igual que el paralelo que a veces se traza entre el nazismo y el estalinismo como dos versiones del mismo «totalitarismo»: una serie parecida de medidas opresoras extremas enturbia a veces no solo un contenido social e ideológico distinto, sino un funcionamiento diferente de las propias medidas opresoras (por ejemplo, en el nazismo no hay nada

parecido a las purgas estalinistas). El elemento de verdad reside en el hecho de que el tema de la total subordinación del hombre a Dios (que, entre otras religiones, encontramos en el islam), lejos de sustentar necesariamente una visión de esclavitud y subordinación, también puede sustentar un proyecto de emancipación universal, al igual que en *Milestones (Hitos en el camino)* de Sayyid Qutb, donde utiliza el vínculo entre la libertad humana universal y la servidumbre humana a Dios:

> Una sociedad en la que la soberanía pertenece exclusivamente a Alá y halla su expresión en su obediencia a la Ley Divina, y en la que cada persona se libera de la servidumbre de los demás, solo entonces saborea la verdadera libertad. Solo esto es «civilización humana», porque la base de la civilización humana es la completa y auténtica libertad de todas las personas y la plena dignidad de todos los individuos de la comunidad. Por otro lado, en una sociedad en la que algunas personas son señores que legislan y otros esclavos que obedecen, no existe libertad real, ni dignidad para el individuo […].
>
> En una sociedad basada en el concepto, la fe y una manera de vivir que se origina en Alá, la dignidad del hombre resulta inviolable en el más alto grado: nadie es esclavo de otro, como ocurre en las sociedades en las que los conceptos, la fe y la manera de vivir tienen orígenes humanos. En la primera sociedad, las características más nobles del hombre —tanto espirituales como intelectuales— encuentran su más plena expresión, mientras que en una sociedad basada en el color, la raza, el nacionalismo, u otras fuentes similares, estas degeneran en grilletes para el pensamiento humano y en una forma de suprimir los atributos y cualidades humanas más nobles. Todos los hombres son iguales sea cual sea su color, raza o nación, pero cuando se les priva de espíritu y razón también se les despoja de su humanidad. El hombre es capaz de cambiar sus creencias, su pensamiento y su actitud hacia la vida, pero es incapaz de cambiar su color y su raza, y tampoco puede decidir en qué lugar o país va a nacer. De este modo, queda claro que una sociedad solo es civilizada en la medida en que las relaciones humanas se basan en una comunidad de elección moral libre, y una sociedad es atrasada en la medida en que la base de sus relaciones es distinta a la libre elección[8].

La premisa que subyace a las palabras de Qutb es que, en la medida en que los humanos actuamos «libremente», en el sentido de seguir de manera espontánea nuestras inclinaciones naturales, en realidad no somos libres, sino que estamos esclavizados por nuestra naturaleza animal; un razonamiento que encontramos también en Aristóteles, el cual, al referirse a la esclavitud para ilustrar un rasgo ontológico general, escribió que, abandonados a sí mismos, los esclavos son «libres» en el sentido de que simplemente hacen lo que quieren, mientras que los hombres libres cumplen con su deber, y es esta misma «libertad» lo que hace que los esclavos sean esclavos:

> todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente los peces, las aves y las plantas; y no es como si las unas no tuvieran ninguna relación con las otras, sino que tienen alguna. Pues todas las cosas están coordinadas hacia una, pero del mismo modo que, en una casa, los hombres libres son los que menos pueden hacer cualquier cosa, sino que todas y la mayoría están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales contribuyen poco al bien

común, y generalmente obran al azar. Tal es, en efecto, el principio que constituye la naturaleza de cada cosa[9].

Qutb concibe de este modo la libertad universal (y también la social y económica) como la ausencia de cualquier amo: mi servidumbre a Dios es la garantía negativa del rechazo de todos los demás amos (terrenales, humanos), o, por expresarlo de manera más atrevida, el único contenido positivo de mi subordinación a Dios es mi rechazo de todos los amos terrenales. Observemos, sin embargo, la sintomática ausencia de un término en esta serie de propiedades naturales de un ser humano: cierto, uno no puede cambiar de color, raza o nación; pero tampoco puede cambiar de *sexo*, así pues, ¿por qué esta sociedad libre no exige la igualdad de hombres y mujeres? A través de estos detalles, podemos percibir la brecha infranqueable que separa el proyecto de Qutb del proyecto emancipador occidental de una igualdad basada en la soberanía del pueblo, sin que el gran Otro nos dé ninguna garantía.

A pesar de todo lo que resulta profundamente problemático en el pasaje citado, ¿no existe una pizca de verdad en él? Es decir, esta caracterización de los esclavos ¿no describe el esclavismo consumista actual, donde se me permite actuar de manera aleatoria y «hacer lo que quiera», pero sigo estando esclavizado por el estímulo de las mercancías? Volviendo a Aristóteles y a Qutb, la ventaja de Aristóteles es que (al menos desde nuestro punto de vista) se refiere a la idea de un deber ético, no a la subordinación a Dios, como el agente que limita nuestra libertad animal; no obstante, la ventaja de Qutb es que él concibe la libertad universal (y también la económica y social) como una ausencia universal de cualquier amo. Lo que Qutb propone es una especie de intercambio simbólico semejante al que se describe en los famosos versos de *Athalie* de Racine: *Je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte* («Temo a Dios, mi querido Abner, y no tengo ningún otro temor»). Todos los temores se intercambian por uno; es el temor a Dios lo que me impide tener miedo a todos los demás asuntos terrenales. De nuevo, para Qutb, mi único amo es Dios, de forma que mi servidumbre a Dios significa que rechazo a todos los demás amos terrenales[10].

Una cuestión más general que hay que señalar aquí es que la resistencia al capitalismo global no debería basarse en tradiciones premodernas, en la defensa de una forma de vida concreta, por la sencilla razón de que ese retorno a las tradiciones premodernas es imposible, pues la globalización ya determina las formas de resistencia a ella. Aquellos que se oponen a la

globalización en nombre de las tradiciones amenazadas por aquella lo hacen de una forma que ya es moderna: ellos ya hablan el lenguaje de la modernidad. Puede que el contenido sea antiguo, pero su forma es ultramoderna. De manera que en lugar de considerar el ISIS un caso de resistencia extrema a la modernización, deberíamos concebirlo como otro caso de modernización pervertida y situarlo entre las modernizaciones conservadoras que se iniciaron con la restauración Meiji en Japón (donde una rápida modernización industrial asumió la forma ideológica de una «restauración», del regreso a la plena autoridad del emperador). La conocida foto de Baghdadi, el líder del ISIS, exhibiendo un exquisito reloj suizo, resulta emblemática: el ISIS está bien organizado en la propaganda en la red, en sus relaciones económicas, etc., aunque esas prácticas ultramodernas se utilicen para propagar e impulsar una visión político-ideológica que no es tanto conservadora como un paso desesperado para imponer claras delimitaciones jerárquicas, entre las que las principales son las que regulan la religión, la educación y la sexualidad. En resumen, no deberíamos olvidar que ni siquiera esta imagen de una organización fundamentalista estrictamente disciplinada y regulada carece de ambigüedades: ¿acaso la opresión religiosa no se ve (más que) complementada por la manera en que las unidades militares del ISIS parecen funcionar? Mientras que la ideología oficial del ISIS arremete contra la permisividad occidental, la práctica diaria de las bandas del ISIS incluye orgías carnavalescas (violaciones en grupo, tortura y asesinato, robos a los infieles).

La insólita radicalidad del ISIS reside en el hecho de que no enmascara su brutalidad, sino que la exhibe abiertamente: decapitaciones transmitidas por los medios de comunicación, admisión y justificación de la esclavitud sexual, etc[11]. Veamos una versión extrema de este fenómeno: el movimiento Boko Haram de Nigeria. El nombre se puede traducir de forma más o menos descriptiva como «la educación occidental está prohibida», sobre todo la educación de las mujeres. ¿Cómo justificamos, entonces, la existencia de un movimiento sociopolítico cuyo principal punto programático es la regulación jerárquica de las relaciones entre los dos sexos? El enigma es, por tanto: ¿por qué algunos musulmanes, que sin duda se ven expuestos a la explotación, dominación y otros aspectos humillantes y destructores del colonialismo, eligen como blanco de su reacción lo que es (al menos para nosotros) la parte más positiva del legado occidental, nuestro igualitarismo y nuestras libertades personales,

incluyendo una saludable dosis de ironía y burla de todas las autoridades? La respuesta evidente tendría que ser que su objetivo está bien escogido: lo que hace que las potencias occidentales liberales sean tan insoportables es que no solo practican la explotación y la dominación violenta, sino que, para colmo de males, presentan esta brutal realidad bajo la apariencia de lo opuesto: la libertad, la igualdad y la democracia.

Feminismo colonial, antifeminismo anticolonial

Se ha convertido en un tópico observar que el auge del ISIS es el último capítulo de la larga historia del despertar anticolonial (se redibujan las arbitrarias fronteras nacionales impuestas por las grandes potencias tras la Primera Guerra Mundial), y al mismo tiempo un capítulo en la lucha contra la manera en que el capital global socava el poder de los Estados-nación. Pero lo que produce miedo y consternación es otro rasgo del régimen del ISIS: las declaraciones públicas de sus autoridades dejan claro que, para ellos, la principal tarea del poder estatal no es la regulación del bienestar de su población (la salud, la lucha contra el hambre); lo que realmente importa es la vida religiosa, procurar que toda la vida pública obedezca las leyes religiosas. Por eso el ISIS se muestra más o menos indiferente a las catástrofes comunitarias dentro de su territorio: su lema es «ocúpate de la religión y el bienestar se ocupará de sí mismo». Ahí reside la brecha que separa la idea del poder tal como lo practica el ISIS de la idea occidental moderna de lo que Michel Foucault denominó «biopoder», que regula las vidas de los individuos para proteger el bienestar general: el califato del ISIS rechaza de plano la idea del biopoder.

No basta, por tanto, con invocar los antagonismos del capitalismo global: existe una fisura sociocultural básica detrás de los ataques del ISIS a Occidente. Hace décadas, el ayatolá Jomeini dejó claro por qué un ataque como el perpetrado contra *Charlie Hebdo* podría considerarse aceptable: «No nos dan miedo las sanciones. No nos da miedo una invasión militar. Lo que tememos es la invasión de la inmoralidad occidental.»[12] ¿Acaso *Charlie Hebdo* no es el epítome de la «inmoralidad occidental»? Cuando Jomeini habla de miedo, de lo que más debe temer de Occidente un musulmán, debemos tomarlo literalmente. Los fundamentalistas musulmanes no tienen ningún problema con la brutalidad de las luchas

económicas y militares; su verdadero enemigo no es el neocolonialismo económico y la agresividad militar occidental, sino su cultura «inmoral».

Lo mismo se puede decir de la Rusia de Putin, donde los nacionalistas conservadores definen su conflicto con Occidente como cultural, para acabar recurriendo a la diferencia sexual: a propósito de la victoria de Conchita Wurst, la barbada *dragqueen* austriaca, en el festival de Eurovisión, Putin afirmó durante una cena en San Petersburgo: «La Biblia habla de dos sexos, hombre y mujer, y de que el principal propósito de la unión entre ellos es la procreación»[13]. Como siempre, el virulento nacionalista Zhirinovski fue más explícito:

> [Zhirinovski] calificó el resultado de este año como «el fin de Europa», afirmando: «Nuestra indignación no tiene límites [...]. En Europa ya no hay ni masculino ni femenino, solo el *género neutro*» [...]. El vicepresidente Dmitri Rogozin publicó un mordaz tuit en el que afirmaba que el resultado de Eurovisión «les había mostrado a los partidarios de la integración europea cuál era el futuro de Europa: una chica con barba»[14].

Existe una cierta belleza singular, casi poética, en la imagen de una mujer con barba (durante mucho tiempo un número habitual entre los fenómenos de feria) como símbolo de una Europa unida: no es de extrañar que Rusia se negara a retransmitir el concurso de Eurovisión por la televisión pública, acompañándolo de llamamientos a una renovada Guerra Fría cultural. Observemos que la lógica es la misma que la de Jomeini: el objeto que se teme en realidad es la depravación inmoral, la amenaza a la diferencia sexual: Boko Haram simplemente lleva este pensamiento a su extremo lógico.

En muchos países de África y Asia, los movimientos gay también se perciben como una expresión del impacto cultural de la globalización capitalista y de cómo socava las formas sociales y culturales tradicionales; en consecuencia, la liberación gay surge como un aspecto de la lucha anticolonial. ¿No se puede decir lo mismo de Boko Haram? Para sus miembros, la liberación de las mujeres resulta el rasgo más visible del impacto cultural destructivo de la modernización capitalista.

La diferencia sexual como una serie de rasgos fijos que definen el papel de cada género implica naturalmente una fuerte jerarquía y una responsabilidad dividida. La actitud permisiva hacia la violación en los países musulmanes se basa claramente en la premisa de que un hombre que ha violado a una mujer sin duda ha sido seducido (o provocado) por ella. En otoño de 2006, Taj Din al-Hilali, el clérigo musulmán de mayor rango en Australia, provocó un escándalo cuando, después de que un grupo de

musulmanes hubiera sido encarcelado por una violación múltiple, afirmó: «Si dejas carne en la calle sin taparla […] y los gatos vienen y se la comen… ¿de quién es la culpa? ¿De los gatos o de la carne sin tapar? La carne sin tapar es el problema»[15]. La escandalosa naturaleza de esta comparación entre una mujer que no lleva la cabeza tapada y un trozo de carne crudo y sin tapar desvió la atención de otra suposición implícita más sorprendente que subyace en el argumento de al-Hilali: si las mujeres son responsables de la conducta sexual de los hombres, ¿eso no implica que los hombres están totalmente indefensos ante lo que consideran una provocación sexual, que simplemente son incapaces de resistir a ella y que están totalmente esclavizados por su apetito sexual? En contraste con esta supuesta falta absoluta de responsabilidad masculina hacia su propia conducta sexual, la importancia que se da al erotismo femenino público en Occidente se basa en la premisa de que los hombres son capaces de contención sexual, de que no son esclavos ciegos de sus impulsos sexuales. Esta total responsabilidad de la mujer hacia el acto sexual queda confirmada por las extrañas regulaciones legales de Irán, donde, el 3 de enero de 2006, una chica de diecinueve años fue condenada a morir en la horca tras admitir que había matado a puñaladas a uno de los tres hombres que habían intentado violarla. Esta es la encrucijada: ¿cuál habría sido el resultado si no hubiera decidido defenderse? De haber permitido que los hombres la violaran, la habrían sentenciado a cien latigazos según las leyes iraníes que regulan la castidad; si hubiera estado casada cuando la violaron, probablemente la habrían encontrado culpable de adulterio y condenado a ser lapidada. Por tanto, pase lo que pase la responsabilidad es completamente *de ella*. ¿Qué debería haber hecho, entonces? La respuesta es clara y simple: *quedarse en casa*, no salir nunca sola.

Dicha actitud no se limita de ninguna manera al islam: no es más que una expresión extrema de una postura que encontramos por todas partes. Anastasia Melnichenko, en su artículo «En Rusia y Ucrania, a las mujeres todavía se las culpa cuando las violan», escribió:

> A lo largo y ancho del mundo postsoviético, la gente de inmediato comienza preguntarse qué ha hecho mal la mujer. ¿Quizá llevaba minifalda? ¿Quizá volvía a casa demasiado tarde? ¿O quizá estaba borracha? Lo que se insinúa es que una mujer es culpable simplemente porque es mujer[16].

La misma tesis se puede oír en la versión cinematográfica de *El cuento de la doncella*: «Los hombres no pueden resistirse. Pero nosotras somos diferentes. Nosotras podemos resistirnos». Así, mientras en una parte del

mundo el aborto y el matrimonio gay se consideran una clara señal de progreso moral, en otras partes proliferan la homofobia y las campañas antiaborto. En junio de 2016, Al-Yazira informó de que una holandesa de veintidós años denunció a la policía que la habían violado después de drogarla en un club nocturno de categoría de Doha, y el resultado fue que un tribunal qatarí la condenó por haber mantenido relaciones sexuales ilegítimas y le fue concedida una suspensión de la sentencia de un año. (En el extremo opuesto, lo que se considera acoso en el entorno de lo políticamente correcto también se está ampliando. Se publicó un caso en el que una mujer caminaba por la calle con un bolso en la mano, y al ver que un negro caminaba quince metros detrás de ella, la mujer —¿de manera inconsciente, automática?— apretó el bolso con más fuerza, y el negro denunció que había experimentado el gesto de la mujer como un caso de hostilidad racial…).

Cuando nos enfrentamos con el opresivo ambiente de los países musulmanes, no deberíamos olvidar compararlo con el (no menos opresivo) ambiente del Cinturón Bíblico de los Estados Unidos[17]. También deberíamos recordar que la idea de una religión «políticamente sospechosa» no es privativa del islam. En los Estados Unidos, durante la Segunda Guerra Mundial, debido al gran número de budistas que había dentro de la minoría japonesa, el budismo —que hoy se celebra en Occidente como el modelo de la espiritualidad tolerante— se consideró una religión «políticamente sospechosa» de forma muy parecida al papel que desempeña en la actualidad el islam[18]. Encontraremos otros paralelismos sorprendentes. Según el relato ideológico del Estado Islámico:

> La confrontación final del islam con un anti-Mesías tendrá lugar en Jerusalén después de un período de renovada conquista islámica […]. Un anti-Mesías, conocido en la literatura apocalíptica musulmana como Dajjal, vendrá de la región de Jorasán, en el este de Irán, y masacrará a un gran número de luchadores del califato, hasta que solo queden cinco mil acorralados en Jerusalén. Justo cuando Dajjal se prepare para liquidarlos, Jesús —el segundo profeta más venerado del islam— regresará a la tierra, atravesará a Dajjal con su lanza y conducirá a los musulmanes a la victoria[19].

¿Os suena? Claro que sí: es, ligeramente reformulado, el relato del Armagedón que suelen utilizar los fundamentalistas cristianos estadounidenses…; reconforta ver a los fundamentalistas cristianos y musulmanes moviéndose en la misma dirección y basándose en las mismas fantasías ideológicas, aun cuando finjan odiarse mutuamente.

En julio de 2016 se informó de que una importante figura religiosa, refiriéndose a unos antiguos textos sagrados, afirmaba que violar a las mujeres enemigas capturadas se podía justificar en tiempos de guerra. ¿Se trataba de otro excéntrico sacerdote musulmán cercano al ISIS? No, quien hablaba era el recién nombrado rabino jefe de las Fuerzas de Defensa de Israel, que tuvo algunos problemas por sus comentarios, que parecían aprobar la violación de mujeres no judías en tiempos de guerra[20]. La lección de este escándalo no es solo que las autoridades religiosas deberían aplicar los criterios morales actuales en su esfuerzo por conseguir que las fuentes religiosas tradicionales sigan teniendo validez: todos sabemos que los antiguos textos sagrados son monumentos a la barbarie y la brutalidad. Una versión mucho más importante se refiere a la inesperada (quizá) proximidad de los partidarios de la línea dura del «civilizado» Israel y los «bárbaros» fundamentalistas musulmanes.

«Bête et méchant»

La idea de los derechos humanos y las libertades, que tanta oposición encuentra en los países musulmanes, ¿cómo surgió de la tradición cristiana? La idea moderna de los derechos humanos solo podía haber surgido en el espacio que crea la distancia entre Dios y la ley: los derechos humanos solo se pueden concebir cuando la ley no es la última palabra de Dios, cuando obedecer a la ley viene complementado por una dimensión diferente (del amor, la gracia). Resulta fundamental tener en cuenta la interacción entre el Decálogo y los derechos humanos, ya que estos últimos son el reverso del Decálogo. Como demuestra ampliamente la experiencia de nuestra sociedad liberal-permisiva, los derechos humanos expresan, en última instancia y en esencia, el derecho a violar los Diez Mandamientos. «El derecho a la intimidad»: el derecho al adulterio, cometido en secreto, cuando nadie me ve ni tiene derecho a entrometerse en mi vida. «El derecho a buscar la felicidad y a la propiedad privada»: el derecho a robar (explotar a los demás). «La libertad de prensa y de expresar nuestra opinión»: la libertad de mentir, calumniar y humillar. «El derecho (¡al menos en los Estados Unidos!) de los ciudadanos libres a poseer armas»: el derecho a matar. Y, en última instancia, «la libertad de creencias»: el derecho a venerar dioses falsos. Naturalmente, los derechos humanos no aprueban de manera directa la violación de los Mandamientos:

tan solo mantienen abierta una «zona gris» marginal fuera del alcance del poder (religioso o laico). En esta zona incierta, puedo infringir los Mandamientos, y si el poder se pone a investigar, me pilla con los pantalones bajados e intenta impedir mis infracciones, puedo gritar: «¡Están atacando mis derechos humanos básicos!». De este modo, la cuestión es que resulta estructuralmente imposible que el poder trace una línea clara de separación e impida el «mal uso» de un derecho humano sin vulnerar su uso correcto, es decir, un uso que no infrinja los Mandamientos[21].

El humor brutal de *Charlie Hebdo* pertenece a esta zona gris. Deberíamos recordar que *Charlie Hebdo* comenzó en 1970 como sucesor de *Hara-Kiri*, una revista prohibida por haberse burlado de la muerte del general De Gaulle. Después de que una de las primeras cartas de los lectores acusara a *Hara-Kiri* de ser una revista «estúpida y desagradable» (*«bête et méchant»*), la frase fue adoptada como eslogan oficial de la revista, y pasó al lenguaje cotidiano. Esta es la zona gris de *Charlie Hebdo*, no una sátira benévola, sino, de manera bastante literal, estúpida y desagradable, así que habría sido mucho más apropiado que los miles de personas proclamaran «*Je suis bête et méchant*» que el insípido lema «*Je suis Charlie*». ¡Y, de hecho, las manifestaciones de solidaridad de París fueron *bêtes et méchantes*!

Aunque en algunas situaciones pueda ser bastante reconfortante, la postura «*bête et méchant*» representada por *Charlie Hebdo* se ve claramente constreñida por el hecho de que la risa no es en sí misma liberadora, sino profundamente ambigua. Recordemos el contraste entre los solemnes y aristocráticos espartanos y los alegres y democráticos atenienses, algo que forma parte de nuestra idea habitual de la antigua Grecia. Sin embargo, esta idea pasa por alto que los espartanos, que se enorgullecían de su severidad, colocaban la risa en el centro de su práctica e ideología: reconocían la risa comunitaria como una fuerza que nos ayuda a incrementar la gloria del Estado. (Los atenienses, por el contrario, veían legalmente constreñida esa risa descomedida y excesiva como una amenaza al espíritu de diálogo respetuoso y democrático, que no permitía ninguna humillación del oponente). La risa espartana —la burla desmedida de un enemigo o esclavo humillado, el reírse de su miedo y dolor desde una posición de poder— sobrevive hoy en día: la encontramos, por ejemplo, en los discursos de Stalin, donde se mofa del pánico y la confusión de los «traidores», donde humilla como un torturador las confusas divagaciones de su víctima medio

muerta, o en la manera en que un educado caballero escarnece los torpes intentos de su criado menos cultivado a la hora de imitar sus modales. (Por cierto, esta risa descomedida debe distinguirse de la risa de los que están en el poder, el cínico desdén que indica que no se toman en serio su propia ideología). El problema del humor de *Charlie Hebdo* no es que fuera demasiado lejos en su irreverencia, sino que era un exceso inofensivo que encajaba perfectamente en el funcionamiento cínico hegemónico de la etiología de nuestras sociedades. No suponía ninguna amenaza para los que estaban en el poder; simplemente se convertía en excusa para que el poder fuera más tolerable. Upton Sinclair escribió que es difícil conseguir que un hombre comprenda algo cuando su trabajo depende de que no lo comprenda. ¿Cómo funciona esta manera de pensar? No como una exclusión directa y psicótica de una parte del conocimiento del sujeto, sino más bien como un rechazo fetichista: mientras el sujeto comprende la cosa perfectamente, *suspende la eficacia simbólica de esta comprensión*.

Podemos aventurar la hipótesis de que lo que se echa en falta en el islam (y en el judaísmo) es la burla carnavalesca de la divinidad que forma parte de la propia tradición religiosa europea, comenzando por la ridiculización ritualista de los dioses del Olimpo en la antigua Grecia. Aquí no hay nada subversivo ni ateo: esta burla forma parte inherente de la vida religiosa. En cuanto al cristianismo, no debemos olvidar los momentos de ironía carnavalesca de las parábolas y acertijos de Jesús. Incluso la crucifixión contiene su propio espectáculo blasfemo y burlón bajo la forma de ese rey que monta un asno que es Cristo, con una corona hecha de espinas.

El islam, naturalmente, posee su propio envés carnavalesco, pero funciona de otra manera. Cuando los medios de comunicación no hablaban de otra cosa que del suceso de Colonia, ya fuera para demonizarlo como la brutal intrusión de la barbarie musulmana o intentando minimizarlo desesperadamente, pasó desapercibido un rasgo fundamental: durante las protestas antiMubarak de la plaza de Tahrir, ocurrieron en muchas ocasiones sucesos parecidos: grupos de manifestantes se ponían a bailar alrededor de una mujer, invadían su intimidad, la tocaban de manera obscena y a veces incluso la violaban. (La gran mayoría de los reporteros occidentales decidió hacer caso omiso de los abundantes incidentes de ese tipo que estaban presenciando por simpatía con los manifestantes y para que no los tomaran por partidarios de Mubarak. Sucesos similares ocurren a menudo en Cisjordania y en

otros lugares de Oriente Medio). Una prueba, si es que se precisa alguna, es que el incidente de Colonia formaba parte de la tradición carnavalesca de Oriente Medio que ignora la difícil situación de la mujer.

En este contexto se debería abordar el tema sensible de los múltiples modos de vida. Mientras que en las sociedades liberales-laicas occidentales el poder estatal protege la libertad pública e interviene en el espacio privado (por ejemplo, cuando sospecha que hay abusos infantiles), dichas «intrusiones en el espacio doméstico, la violación de dominios "privados", es algo que la ley islámica rechaza, aunque la comunidad deba atenerse a un comportamiento "público" mucho más estricto [...] para la comunidad, lo que importa en el islam es la práctica social del sujeto —incluyendo la publicación verbal—, no sus pensamientos internos, sean cuales sean»[22]. Aunque, como dice el Corán, «que el que quiera tenga fe, y el que no, que la rechace» (18:29), este «derecho a pensar lo que uno desee [...] no incluye el derecho a expresar las creencias morales o religiosas en público con la intención de convertir a la gente para que asuma un falso compromiso»[23]. Por eso, para los musulmanes, es «imposible permanecer en silencio cuando se enfrentan a la blasfemia»: su reacción es tan apasionada porque, para ellos, «la blasfemia no es "libertad de expresión" ni el desafío de una nueva verdad, sino algo que busca trastocar una relación existencial»[24]. Desde el punto de vista liberal occidental, naturalmente, existe un problema con los términos enlazados por este «ni»: ¿y si la libertad de expresión incluye actos que trastocan una relación existencial? ¿Y si una «nueva verdad» pudiera tener también ese efecto agitador? ¿Y si una nueva conciencia ética consiguiera que la relación existencial actual pareciera injusta?

Yasri Khan, militante musulmán del Partido Verde Sueco, se negó a estrecharle la mano a una periodista, aduciendo que el acto era «demasiado íntimo»; cuando lo criticaron, afirmó que esa crítica reflejaba prejuicios etnocéntricos que abundan incluso dentro del Partido Verde, que, por lo demás, aboga por la diversidad cultural. «¿Cómo combinas la diversidad y la libertad religiosa con una idea etnocéntrica e intransigente de la igualdad de géneros?»[25]. Aunque el acto de Khan se podría justificar (al menos en parte), su defensa apunta al meollo del problema: la igualdad de géneros, que debería incluir el apretón de manos entre hombre y mujer en público, ¿realmente puede rechazarse como «una idea etnocéntrica e intransigente»? Y al revés, ¿se puede defender la sumisión de las mujeres

como un componente de una identidad cultural concreta que estamos obligados a respetar? ¿Dónde ponemos los límites?

Si a los musulmanes no solo les es «imposible permanecer en silencio cuando se enfrentan a la blasfemia», sino también permanecer inactivos, sin hacer nada —una acción que puede incluir actos violentos y mortíferos—, entonces lo primero que hay que hacer es situar esta actitud en su contexto contemporáneo. ¿No se podría decir exactamente lo mismo del movimiento antiaborto cristiano? A ellos también les resulta «imposible permanecer en silencio» ante los centenares de miles de fetos que se matan cada año, una matanza que comparan con el Holocausto. Es aquí donde comienza la verdadera tolerancia —la tolerancia de lo que experimentamos como «imposible-desoportar» («*l'impossible-à-supporter*», tal como lo expresó Lacan)—, y a este nivel la corrección política de la izquierda liberal se acerca al fundamentalismo religioso con su propia lista de cosas ante las que resulta «imposible permanecer en silencio»: nuestras propias «blasfemias» sobre (lo que se percibe como) el sexismo, el racismo y otras formas de intolerancia. Es fácil burlarse de la regulación islámica de la vida cotidiana (un rasgo que comparte con el judaísmo, por cierto), pero ¿y la lista políticamente correcta de gestos de seducción que se pueden considerar acoso verbal, de chistes que se pueden considerar racistas, sexistas incluso «especistas» (si uno se burla demasiado de otras especies animales)? Lo que se debería recalcar aquí es la contradicción inmanente de la postura de la izquierda liberal: la postura libertaria de una ironía y burla universales, que se mofa de todas las autoridades, espirituales y políticas (la postura encarnada por *Charlie Hebdo*), tiende a convertirse en su opuesto: una sensibilidad excesiva al dolor y la humillación del otro.

Es precisamente por culpa de esta contradicción por lo que casi todas las reacciones de la izquierda a las matanzas de París siguieron la pauta predecible: aunque de manera correcta sospechaban que había algo tremendamente disparatado en el espectáculo de consenso liberal y solidaridad con las víctimas, fueron capaces de condenar los asesinatos solo después de muchas aburridas matizaciones del tipo «nosotros también somos culpables». El temor a que, al condenar claramente los asesinatos, bordeemos el peligro de la «islamofobia» es algo política y éticamente equivocado. No hay nada «islamofóbico» en condenar de manera tajante los asesinatos de París, del mismo modo que no hay nada antisemita en condenar de manera tajante la política de Israel hacia los palestinos. En el

momento en que uno busca cualquier tipo de «equilibrio», llega el fiasco ético-político.

Lo que esto significa es que, cuando abordamos el conflicto palestino-israelí, deberíamos atenernos a unos criterios fríos e inflexibles y suspender el impulso de intentar «comprender» la situación: deberíamos resistir completamente la tentación de «comprender» el antisemitismo árabe (allí donde nos lo encontremos) como reacción «natural» ante la triste situación de los palestinos, y de «comprender» las medidas israelíes como una reacción «natural» al recuerdo del Holocausto. No habría que mostrar ninguna «comprensión» ante el hecho de que en muchos países árabes, si no en casi todos, desde Arabia Saudí hasta Egipto, Hitler siga considerándose un héroe, ni ante el hecho de que, en los textos escolares de primaria, sigan repitiéndose todos los mitos tradicionales antisemitas, desde los «Protocolos de los Sabios de Sión», que todo el mundo sabe que son falsos, hasta las afirmaciones de que los judíos utilizan la sangre de niños cristianos (o árabes) en sus sacrificios. Afirmar que este antisemitismo articula, de una manera desplazada, la resistencia contra el capitalismo no lo justifica en absoluto: el desplazamiento no es aquí una operación secundaria, sino el gesto fundamental del embaucamiento ideológico. Lo que sí implica esta afirmación es la idea de que, a largo plazo, la única forma de combatir el antisemitismo no consiste en predicar la tolerancia liberal, etc., ni interpretar y juzgar «juntos» lo que son actos singulares, sino arrancarlos de su textura histórica. Cuando cualquier protesta pública contra las actividades de las Fuerzas de Defensa de Israel en Cisjordania se denuncia como expresión de antisemitismo, y —al menos de manera implícita— se coloca en el mismo cesto que el rechazo del Holocausto, es decir, cuando se busca permanentemente la sombra del Holocausto a fin de neutralizar cualquier crítica a las acciones de Israel, entonces no basta con insistir en la diferencia entre el antisemitismo y la crítica de las medidas concretas del Estado de Israel; deberíamos dar un paso más y afirmar que es el Estado de Israel el que, en este caso, está profanando la memoria de las víctimas del Holocausto, manipulándolas de manera descarada, instrumentalizándolas para legitimar sus decisiones políticas actuales. Lo que esto significa es que deberíamos rechazar la mismísima idea de cualquier vínculo político o lógico entre el Holocausto y las actuales tensiones palestino-israelíes: se trata de dos fenómenos completamente distintos, pues uno de ellos forma parte de la historia europea de la resistencia derechista a la dinámica de la modernización, y el

otro es uno de los últimos capítulos de la historia del colonialismo. Por otro lado, lo difícil para los palestinos es aceptar que su verdadero enemigo no son los judíos, sino los regímenes árabes que manipulan su sufrimiento a fin de impedir, precisamente, ese desplazamiento, es decir, una radicalización política en su propio entorno. Hoy en día encontramos en Europa, de hecho, un aumento del antisemitismo. Por ejemplo, en Malmö una minoría agresiva de musulmanes hostiga a los judíos para que les dé miedo caminar por las calles con su vestimenta tradicional. Hay que condenar estos fenómenos de manera clara y sin ambigüedades: la lucha contra el antisemitismo y la lucha contra la islamofobia deberían considerarse dos aspectos de la *misma* lucha.

Así, de nuevo, la evidente solución tolerante (respeto por la sensibilidad del otro) es evidente que no funciona: si los musulmanes encuentran «imposibles de soportar» nuestras imágenes blasfemas y nuestro humor cruel (que consideramos parte de nuestras libertades), a los liberales occidentales también les parecen «imposibles de soportar» muchas prácticas (la subordinación de las mujeres, etc.) que forman parte de las «relaciones existenciales» de los musulmanes. Resumiendo, las cosas estallan cuando los miembros de una comunidad religiosa experimentan como ofensa blasfema y una amenaza a su modo de vida no un ataque directo a su religión, sino *el mismísimo modo de vida de otra comunidad*, como ocurre en el caso de los ataques a los gay y lesbianas en Holanda, Alemania y Dinamarca, o como es el caso de esos franceses que consideran que una mujer cubierta con un burka constituye un ataque a la identidad francesa, y por eso les resulta «imposible permanecer en silencio» cuando se topan con esa mujer en su entorno. No hay que buscar los orígenes del liberalismo en un individualismo desmedido; originariamente, se trataba más bien de una respuesta al problema de qué hacer en una situación en la que dos grupos étnicos o religiosos viven en estrecho contacto pero poseen modos de vida incompatibles.

TERRORISTAS CON ROSTRO HUMANO

Una observación más atenta de algunos de los «terroristas» nos depara otra sorpresa. Mohamed Lahouaiej Bouhlel, el francés de treinta y un años y ascendencia tunecina que, en la noche del 14 de julio de 2016, arrolló con un camión alquilado al gentío que celebraba el Día de la Bastilla en Niza y

mató a ochenta y cuatro personas, estaba fichado por la policía por delitos de robo y violencia: en los servicios de inteligencia no constaba que tuviera ningún vínculo con el islamismo radical. Trabajaba de repartidor y se comportaba como si estuviera plenamente integrado en la vida cotidiana y profesional cuando, de repente, su vida comenzó a desintegrarse, y después de cometer pequeños delitos pasó a un acto terrorista autodestructivo. Otros casos siguen una pauta similar: no hay más que recordar a Hasna Aitboulahcen, la mujer que supuestamente tomó parte en los atentados de París: ella también llevaba una vida laica y «moderna», y no se convirtió a la línea dura del islam hasta tres meses antes de los atentados.

El caso más sorprendente de esta serie es el de Salah Abdeslam, el sospechoso de los actos terroristas de París que fue arrestado en marzo de 2016 en Bruselas. Lo primero que llama la atención es que no se trata de ningún Mohammed Atta, no es una figura de solemne y austero fanatismo «inhumano», sino completamente «humano» en el sentido habitual de la palabra: exhibe todas las debilidades habituales (se cuenta que lloraba a menudo) y es una persona amable, que sonríe mucho, amante de la música de baile, bebedor y que comulga con muchos aspectos de lo que consideramos *joie de vivre*. Nacido en Bélgica, Abdeslam es un ciudadano francés de ascendencia marroquí que trabajó de mecánico en la STIB-MIVB (la empresa de transportes públicos de Bruselas) desde septiembre de 2009 hasta 2011; no está claro por qué lo despidieron (quizá a causa de repetidas ausencias, o de algún acto delictivo), pero desde diciembre de 2013 Abdeslam estaba de encargado en un bar en Molenbeek, un local frecuentado por clientes magrebíes y un centro de tráfico de drogas. Resumiendo, Abdeslam procedía de una familia plenamente integrada, tenía un trabajo fijo y participaba de la vida cotidiana habitual. ¿Por qué se radicalizó? La historia de su vida forma una especie de tríada hegeliana: ciudadano trabajador normal, cae en las drogas y la subcultura delictiva, para acabar en un descenso/ascenso final al terror religioso… Esta es la razón aducida por otro de los tiradores de los atentados de París: Abdelhamid Abaaoud, que, en un videoclip de promoción del ISIS, le dirige al público una pregunta sencilla: ¿estás satisfecho con tu vida? ¿Es esto todo lo que quieres, o luchas por algo más, un compromiso más profundo que no solo daría sentido a tu vida, sino que la haría más dinámica, aventurera, divertida incluso? (Por cierto, por este motivo la solución no es establecer comunidades de refugiados en nuestras grandes ciudades. Por lo general, los terroristas proceden de lugares como ese;

representan la rebelión de la segunda generación de hijos contra sus padres integrados. El problema no es la falta de integración: reaccionan contra la integración en la sociedad occidental como tal, una sociedad que consideran decadente).

Deberíamos evitar caer aquí en el concepto sociopsicológico barato de una generación alienada que es incapaz de encontrar nada que llene su vida en nuestra sociedad consumista. Peor incluso es buscar un paralelismo entre la violencia de izquierdas y derechas, un tema habitual de los centristas liberales. Hay muchos tipos de violencia, y la cuestión no es descalificar *a priori* cualquier tipo de violencia, sino indagar a qué tipo de violencia nos enfrentamos. Recordemos las protestas estudiantiles de Grecia de 2008, que amenazaban con propagarse por toda Europa, desde Croacia hasta Francia. Muchos observadores han detectado que su rasgo fundamental era su naturaleza violenta: no violenta en el sentido de matar gente, sino violenta en el sentido de alterar el orden público y destruir objetos (bien escogidos) de propiedad privada y estatal con el objetivo de alterar el correcto funcionamiento de la maquinaria estatal y capitalista. La apuesta del terrorismo político de izquierdas (la RAF en Alemania, las Brigadas Rojas en Italia, Action Directe en Francia) era que, en una época en que las masas están totalmente inmersas en el sueño ideológico capitalista, hasta el punto de que la crítica habitual de la ideología ya no es operativa, solo el recurso a lo crudo Real que es la violencia directa —«*l'action directe*»— puede despertar a las masas. Mientras que deberíamos rechazar sin ambigüedad la práctica criminal de esa idea, no deberíamos tener miedo de defender la idea en sí misma. La «mayoría silenciosa» pospolítica actual no es estúpida, pero está cínicamente resignada. La limitación de la pospolítica queda muy bien ejemplificada no solo en el éxito del populismo de derechas, sino en las elecciones británicas de 2005. A pesar de la creciente impopularidad de Tony Blair (que era elegido con regularidad la persona más impopular del Reino Unido), no hubo manera de que este descontento encontrara una expresión políticamente eficaz, por lo que el Partido Laborista volvió a ganar las elecciones con Blair al frente. Es evidente que aquí hay algo que no funciona: no es que la gente «no sepa lo que quiere», sino que una cínica resignación les impide obrar en consecuencia, con lo que el resultado es esa extraña disparidad entre lo que la gente piensa y cómo actúa (lo que vota). Dicha frustración consigue fomentar peligrosos estallidos extraparlamentarios, que la izquierda no debería lamentar; más bien debería arriesgarse a utilizarlos para «despertar»

a la gente. En claro contraste con toda esta estrategia (errónea y moralmente inaceptable), los actos terroristas musulmanes —y esto vale para el terrorismo de derechas, desde Anders Breivik hasta los fundamentalistas estadounidenses— no pretenden «despertar» a los europeos a su realidad ni movilizarlos, sino tan solo aterrorizarlos.

Y la serie continúa: el refugiado afgano de diecisiete años que atacó a los pasajeros con un hacha en un tren en el sur de Alemania había sido expresamente elegido para darlo en acogida porque parecía adaptarse bien a su nueva vida. La cuestión de la integración es mucho más compleja que la idea simplista de que la mayoría indígena de un país occidental no está dispuesta a aceptar inmigrantes. Sloterdijk tenía razón: mientras que desde el siglo XVI los europeos estamos «descubriendo» otros continentes, los pueblos del Tercer Mundo ahora están «descubriendo» Europa[26].

Ali Sonboly, un muchacho de dieciocho años que tenía la ciudadanía alemana iraní, un «adolescente solitario que había sufrido acoso y estaba fascinado con las matanzas»[27], que disparó y mató a nueve personas en un centro comercial de las afueras de Múnich, mantuvo una breve conversación (o mejor dicho, un intercambio de gritos) justo antes de empezar a disparar. He aquí una versión condensada:

> *Hombre en un balcón*: Eres un puto capullo.
> *Ali*: Por tu culpa sufrí acoso durante siete años…
> *Hombre*: Eres un capullo. Eres un capullo.
> *Ali*: Y ahora tengo que comprar un arma para dispararte.
> *Un desconocido*: ¡Mierda! ¡Putos turcos!
> *Ali*: Soy alemán. Sí, nací aquí.
> *Hombre*: Sí, ¿y qué cojones te crees que estás haciendo?
> *Ali*: Crecí aquí, en la zona del Hartz 4 [subsidio de desempleo en Alemania].

El significado evidente de «Soy alemán…, nací aquí» sería que, aunque formalmente era ciudadano alemán, en realidad no era aceptado ni reconocido como uno de ellos, sino que lo trataban como un marginado que vivía del subsidio de desempleo. Pero la cuestión sigue siendo la misma: ¿qué deseaba? ¿Realmente quería ser alemán? ¿Y qué clase de alemán? Además, la referencia de Ali a la situación social que le había convertido en lo que es («Crecí en la zona del Hartz 4») parece demasiado reflexiva, y recuerda el mantra de que el abandono de los programas sociales y de los esfuerzos de integración ha privado a la generación más joven de inmigrantes de cualquier perspectiva económica y social clara; los estallidos violentos son la única manera de expresar su insatisfacción. Así que en lugar de entregarnos a fantasías de venganza, deberíamos hacer el

esfuerzo de comprender las causas más profundas de estos estallidos violentos: ¿podemos imaginar lo que significa ser joven y vivir en un barrio pobre y racialmente mixto, ser siempre un sospechoso *a priori* y verte acosado por la policía, vivir en un ambiente de pobreza y de familias destrozadas, no solo estar desempleado, sino a menudo no tener ninguna perspectiva de trabajo ni ninguna esperanza del futuro? En cuanto tenemos todo esto en cuenta, quedan claras las razones por las que la gente se lanza a la calle… El problema de esta explicación es que solo numera las condiciones objetivas de la violencia, ignorando la dimensión subjetiva: causar disturbios es una declaración subjetiva, manifiesta de manera implícita cómo se relaciona uno con sus condiciones objetivas, cómo las subjetiviza. Vivimos en una época de cinismo en la que fácilmente podemos imaginar a un manifestante al que, cuando lo pillan saqueando y quemando una tienda, y le insisten para que explique las razones de esa violencia, de repente se pone a hablar como si fuera un asistente social, un sociólogo o un psicólogo social, citando la menguada movilidad social, la creciente inseguridad, la desintegración de la autoridad paterna, la falta de amor materno cuando era pequeño. Sabe lo que está haciendo, y sin embargo lo hace, como en el famoso número «Gee, Officer Krupke» de *West Side Story*, que contiene la frase: «La delincuencia juvenil no es más que una enfermedad social»:

> Caramba, agente Krupke, estamos muy enfadados;
> jamás tuvimos el amor que deberían tener los chiquillos.
> No somos delincuentes,
> somos incomprendidos.
> ¡En el fondo somos buenos!
>
> Mi padre es un cabrón,
> mi madre una hija de puta,
> mi abuelo siempre está borracho,
> mi abuela vende maría.
> Mi hermana tiene bigote,
> mi hermano se pone vestido.
> ¡Dios mío, por eso soy un desastre!
>
> Agente Krupke, es usted un gandul.
> Este chaval no necesita un médico, solo un trabajo normal.
> La sociedad le ha jugado una mala pasada,
> ¡y sociológicamente está enfermo!

Los delincuentes juveniles no son solo una enfermedad social, sino que afirman serlo, y de manera irónica escenifican diferentes explicaciones de cómo han llegado a esta situación (igual que lo haría un asistente social, o

un psicólogo o un juez). A fin de comprenderlo, deberíamos distinguir, en una especie de análisis espectral, los diferentes estilos del racismo contemporáneo. En primer lugar encontramos el rechazo sin reparos al viejo estilo del Otro musulmán (despótico, bárbaro, ortodoxo, correcto, oriental) en nombre de los valores auténticos (cristianos, democráticos, civilizados, occidentales). Luego está el racismo «reflexivo» políticamente correcto: la percepción multiculturalista de que los musulmanes son un terreno abonado para los horrores étnicos y la intolerancia, para las pasiones guerreras primitivas e irracionales, en oposición al proceso liberal-democrático posterior al Estado-nación de resolver los conflictos mediante las negociaciones racionales, los compromisos y el respeto mutuo. El racismo se eleva aquí al cuadrado: se atribuye al Otro mientras nosotros ocupamos la conveniente posición de un observador neutral y benévolo, que ve con justificada consternación los horrores que ocurren ahí abajo. Y finalmente nos encontramos con el racismo invertido: celebra la autenticidad exótica del Otro musulmán que, en contraste con los inhibidos y anémicos europeos occidentales, todavía exhibe sus prodigiosas ansias de vivir. Esto nos lleva a otro rasgo fundamental de este racismo reflejo: le da la vuelta a la distinción entre el desprecio cultural hacia el Otro y el racismo sin paliativos. Por lo general, el racismo se considera la versión más poderosa y radical del desprecio cultural: nos enfrentamos al racismo cuando el simple desprecio de la cultura del otro se eleva a la idea de que el otro grupo étnico es, por razones inherentes (biológicas o culturales), inferior al nuestro. Sin embargo, el racismo «invertido» actual es paradójicamente capaz de expresarse en los términos del franco respeto por la cultura del otro: en la Sudáfrica del *apartheid*, ¿no era la justificación oficial el hecho de que las culturas negras debían conservarse en su singularidad y no disolverse en la mezcla de culturas occidental? Y hoy en día, ¿acaso los racistas europeos como Le Pen no hacen hincapié en que lo que piden es tan solo el mismo derecho a la identidad cultural que los africanos y otros piden para ellos? Resulta demasiado sencillo rechazar estos argumentos con la afirmación de que el respeto por el otro es aquí simplemente «hipócrita». El mecanismo con que nos encontramos es más bien el del rechazo característico de la escisión fetichista: «Sé muy bien que la cultura del Otro es digna del mismo respeto que la mía, y sin embargo… (la desprecio con todas mis fuerzas)».

La cuestión más general que hay que señalar aquí es la lección hegeliana de que la reflexivización/mediatización global genera su propia inmediatez brutal, y quien mejor la capta es Étienne Balibar al postular la crueldad excesiva no funcional como rasgo de la vida contemporánea[28]: una crueldad cuyas figuras varían desde la masacre racista «fundamentalista» y/o religiosa, hasta los «absurdos» estallidos violentos que llevan a cabo los adolescentes y los indigentes en nuestras megalópolis, una violencia que me siento tentado a calificar de Id-Malvado, una violencia que no se basa en ningún razonamiento utilitario ni ideológico. Cuando se habla de que los extranjeros nos roban el trabajo, o de que representan una amenaza para nuestros valores occidentales, no debemos engañarnos: cuando lo analizamos atentamente, pronto queda claro que todo esto no es más que una racionalización secundaria bastante superficial. La respuesta que en última instancia nos da un skinhead es que lo que le hace sentir bien es apalear extranjeros, que su presencia le molesta… Lo que nos encontramos aquí es sin duda un Id-Malvado, es decir, una Maldad estructurada y motivada por el desequilibrio más elemental en la relación entre el ego y la *jouissance*, por la tensión entre el placer y la *jouissance* en el mismísimo corazón del cuerpo extranjero. El Id-Malvado representa de este modo el «cortocircuito» más elemental en la relación del sujeto con el objeto-causa de su deseo primordialmente ausente: lo que nos «importa» del «otro» (judío, japonés, africano, turco) es que parece mantener una relación privilegiada con el objeto: el Otro o bien posee el objeto-Tesoro, pues nos lo ha arrebatado (y por eso no lo tenemos nosotros), o supone una amenaza a nuestra posesión del objeto. Lo que deberíamos proponer aquí es el «juicio infinito» hegeliano, y postular la identidad especulativa de estos estallidos «inútiles» y «excesivos» de inmediatez violenta, que lo único que muestran es odio puro y desnudo («no sublimado») hacia la Otredad, con la reflexivización global de la sociedad. Quizá el ejemplo definitivo de esta coincidencia sea el destino de la interpretación psicoanalítica: hoy en día, las formaciones del inconsciente (desde los sueños hasta los síntomas histéricos) definitivamente han perdido su inocencia y están reflexivizados por completo. Las «asociaciones libres» de la típica persona culta que se somete a análisis consisten en su mayor parte en el intento de proporcionar una explicación psicoanalítica de sus malestares, de manera que está plenamente justificado afirmar que no solo tenemos interpretaciones junguianas, kleinianas o lacanianas de los síntomas, sino síntomas que en sí mismos son junguianos, kleinianos,

lacanianos, es decir, que su realidad implica una referencia implícita a alguna teoría psicológica. El triste resultado de esta reflexivización global de la interpretación (todo se convierte en interpretación, el inconsciente se interpreta a sí mismo) es que la propia interpretación del analista pierde su «eficacia simbólica» performativa y deja los síntomas intactos en la inmediatez de su propia *jouissance* idiota.

Lo que ocurre en el tratamiento psicoanalítico es estrictamente análogo a la reacción del skinhead neonazi que, cuando se le insiste en que explique las razones de su violencia, de repente se pone a hablar como un asistente social, un sociólogo o un psicólogo social, citando la disminución de movilidad social, el aumento de inseguridad, la desintegración de la autoridad paterna o la falta de amor maternal cuando era pequeño. La unidad de la práctica y su inherente legitimación ideológica se desintegran en una pura violencia y su impotente e ineficaz interpretación. La impotencia de interpretación es también uno de los inevitables reversos de la reflexividad universalizada tan jaleada por los teóricos de la sociedad de riesgo: es como si nuestra capacidad reflexiva pudiera florecer solo en la medida en que extrae su fuerza de —y se basa en— algún puntal sustancial «prerreflexivo» mínimo que elude su comprensión, de manera que su universalización tiene lugar a costa de su ineficacia, es decir, gracias a la paradójica reaparición de lo bruto Real de la violencia «irracional», impermeable e insensible a la interpretación reflexiva. Así pues, cuanto más proclama la teoría social actual el final de la naturaleza y/o la tradición y la aparición de la «sociedad de riesgo», más referencias implícitas a la «naturaleza» permean nuestro discurso cotidiano: aun cuando no hablemos del «fin de la historia», ¿acaso no proponemos el mismo mensaje cuando afirmamos que estamos entrando en una era pragmática «posideológica», que es otra forma de afirmar que estamos entrando en un orden pospolítico en el que los únicos conflictos legítimos son los conflictos étnico/culturales? Es habitual que en el discurso público y crítico de hoy en día el término «trabajador» haya desaparecido del vocabulario, sustituido y/o borrado por «inmigrantes/trabajadores inmigrantes»: argelinos en Francia, turcos en Alemania, mexicanos en Estados Unidos. De este modo, la problemática de clase de la explotación de los trabajadores se transforma en la problemática multiculturalista de la «intolerancia a la Otredad», etc., y la excesiva inversión de los liberales multiculturalistas en proteger los derechos étnicos de los inmigrantes claramente extrae su energía de la dimensión de clase «reprimida». Aunque

la tesis de Francis Fukuyama del «fin de la historia» rápidamente cayó en el descrédito, todavía asumimos en nuestro foro interno que el orden global capitalista democrático-liberal es de algún modo el régimen social «natural» definitivo, todavía concebimos de manera implícita los conflictos de los países en vías de desarrollo como una subespecie de las catástrofes naturales, como estallidos de pasiones violentas casi naturales, o como conflictos basados en la identificación fanática con las raíces étnicas propias (¿y qué es aquí «lo étnico», sino un nombre en clave para la «naturaleza»?). Y de nuevo el punto clave es que esta renaturalización generalizada es estrictamente correlativa con la reflexivización global de nuestra vida cotidiana. Por esa razón, cuando nos enfrentamos a la violencia y al odio étnicos, deberíamos rechazar de plano la idea multiculturalista habitual de que, contra la intolerancia étnica, deberíamos aprender a respetar y vivir con la Otredad del Otro, a desarrollar la tolerancia hacia los distintos estilos de vida, etc. La manera de combatir el odio étnico eficazmente no es a través de su contrapartida inmediata, la tolerancia étnica; por el contrario, lo que necesitamos es *más odio incluso*, pero el odio político de verdad, el odio dirigido contra el enemigo político común.

¿Y no deberíamos incluir en esa misma serie a Andreas Lubitz, el copiloto del vuelo de Germanwings que estrelló su avión en los Alpes franceses y mató a las ciento cincuenta personas que había a bordo, entre ellas él mismo? Puesto que no mantenía vínculo alguno con ningún grupo u organización política ni ideológica/religiosa, los así llamados expertos han intentado atribuir sus actos a motivos psicológicos, depresión, etc., pero eso no quita que fuera un hombre liberal, sin ideología, moderno, trabajador, que se levantaba a las cinco de la mañana cada día para correr cinco kilómetros, mantenía buenas relaciones con sus amigos, llevaba una vida disciplinada[29]…

Así, quizá en lugar de buscar en lejanos recovecos del islam, hace falta un nuevo enfoque, y no deberíamos olvidar el nihilismo propio de nuestras propias sociedades: algo no funciona cuando los jóvenes que parecen integrados acaban cometiendo actos terroristas. ¿De dónde viene su odio? Recordemos los disturbios de la periferia de París del otoño de 2005, cuando vimos miles de coches ardiendo y presenciamos un importante estallido de violencia pública. Nos enfrentamos aquí con el reverso habitual del deseo frustrado convertido en agresividad que describe el psicoanálisis, y el islam simplemente proporciona la forma en la que

cimentar este odio (auto)destructivo. La frustración y la envidia se radicalizan en un odio autodestructor y asesino hacia Occidente, y la gente acaba vengándose de manera violenta. Esta violencia solo puede culminar en actos de (auto)destrucción orgiástica, sin ninguna visión seria de una sociedad alternativa. No existe potencial emancipador en la violencia fundamentalista, por anticapitalista que pretenda ser: se trata más bien de un fenómeno inherente al universo capitalista global.

La reacción de Ciacco, o extraños en tierra extraña

Jacques Lacan escribió que, aun cuando todas las acusaciones que le hace un marido celoso a su mujer sean ciertas (que se acuesta con otros hombres, por ejemplo), sus celos siguen siendo patológicos. ¿Por qué? La verdadera pregunta no es «¿Están fundamentados sus celos?», sino «¿Por qué necesita los celos para mantener su identidad?». Siguiendo el mismo razonamiento, podríamos decir que, aun cuando lo que afirman los nazis de los judíos sea cierto (explotan a los alemanes, seducen a las chicas alemanas), su antisemitismo seguiría siendo (y era) patológico, pues reprime la verdadera razón por la que los nazis *necesitaban* el antisemitismo a fin de mantener su postura ideológica.

¿Y no se puede decir exactamente lo mismo del creciente temor a los refugiados y los inmigrantes? Por extrapolarlo al extremo: aun cuando casi todos los prejuicios de que son objeto resultaran ser ciertos (que son terroristas fundamentalistas ocultos, que violan y roban), toda la paranoia acerca de la amenaza de la inmigración sigue siendo una patología ideológica que dice más de nosotros los europeos que de los inmigrantes. La cuestión central no es «¿Suponen los inmigrantes una auténtica amenaza para Europa?», sino «¿Qué nos dice esta obsesión con la amenaza de los inmigrantes de la debilidad de Europa?».

Encontramos aquí dos dimensiones que deberíamos mantener aparte. Una es la atmósfera de temor, de la lucha contra la islamización de Europa, con sus absurdos evidentes: refugiados que huyen del terror se equiparan con los terroristas de los que escapan. Y así se le da un sesgo paranoico al hecho evidente de que entre los refugiados también hay terroristas, violadores, delincuentes, etc., mientras la gran mayoría son gente desesperada que busca una vida mejor: los inmigrantes parecen (o fingen) ser refugiados desesperados, mientras que en realidad son la punta de lanza

de una nueva invasión islámica de Europa; y por encima de todo, como suele ser el caso, la responsabilidad de los problemas inmanentes al capitalismo global actual se proyecta a un intruso externo.

Una mirada suspicaz siempre acaba encontrando lo que busca: las «pruebas» están por todas partes, aun cuando la mitad enseguida resulten ser falsas. Deberíamos hacer especial hincapié en este punto cuando por toda Europa el miedo a la invasión de los refugiados alcanza proporciones realmente paranoicas. La gente que no ha visto un solo refugiado de verdad reacciona de manera agresiva a la sola propuesta de instalar un centro de refugiados en su proximidad; las historias sobre incidentes alimentan nuestra imaginación, se propagan como un fuego descontrolado y persisten incluso después de haberse demostrado claramente que eran falsas. Por eso la peor reacción a la paranoia racista contra los inmigrantes es hacer caso omiso de los incidentes y los problemas que ocasiona la inmigración, aduciendo que cada mención crítica de los inmigrantes solo alimenta a los enemigos racistas. En contra de este razonamiento, deberíamos señalar que es este silencio lo que en realidad ayuda a nuestros enemigos racistas, pues alimenta directamente la desconfianza de la gente corriente («¡Ves, no nos están diciendo la verdad!») al fomentar la credibilidad de los rumores y mentiras racistas.

La otra dimensión es el espectáculo tragicómico de la permanente autoculpabilización de Europa, que supuestamente ha traicionado su humanidad, de una Europa cruel que deja que miles de personas se ahoguen en sus fronteras: un ejercicio interesado sin el menor potencial emancipador. Además, hacer hincapié en la catástrofe humanitaria despolitiza hábilmente la situación. No es de extrañar que Angela Merkel, al referirse a la crisis de los refugiados, dijera hace poco: «¿Realmente cree que todos los Estados del euro que el año pasado echaron el resto para que Grecia no saliera de la eurozona —y nosotros fuimos los más estrictos— van a permitir un año después que, en cierto modo, Grecia se hunda en el caos?»[30]. Esta afirmación expresa claramente la mentira básica de su posición humanitaria: es parte de un enfoque de palo y zanahoria, con la ayuda humanitaria como recompensa por su rendición político-económica.

Deberíamos aplicar a los humanitarios que se lamentan del «fin de Europa» la gran lección hegeliana: cuando alguien pinta un cuadro de la generalizada y extrema degeneración moral de Europa, la cuestión que hay que plantear es de qué manera esa postura es cómplice de lo que critica. No es de extrañar que, exceptuando los llamamientos humanitarios a la

compasión y la solidaridad, el efecto de esa autoflagelación compasiva sea nulo.

Cuando los liberales de izquierdas elaboran infinitas variaciones sobre el tema de que el auge del terrorismo es el resultado de las intervenciones coloniales y militares occidentales en Oriente Medio, sus análisis, aunque fingen ser respetuosos hacia los demás, destacan como un caso flagrante de racismo condescendiente que reduce al Otro al papel de víctima pasiva y lo priva de cualquier programa político. Siguiendo el mismo argumento, incluso podemos interpretar la extrema brutalidad del ISIS como un intento desesperado de reivindicar su pleno protagonismo: «¡Permitidnos al menos ser agentes autónomos del Mal!», a lo que los liberales de izquierdas de Occidente les contestan: «¡Ni hablar! ¡Lo sentimos, cuanto más violentos os ponéis, más os convertís en un efecto del imperialismo occidental!». Lo que no tiene en cuenta ese punto de vista es que los árabes no son en absoluto tan solo víctimas pasivas de las maquinaciones neocoloniales de Europa y los Estados Unidos. Su manera distinta de actuar no es solo una reacción: se trata de formas distintas de abordar activamente su situación: una campaña expansiva y agresiva hacia la islamización (financiando mezquitas en países extranjeros, etc.), guerra abierta contra Occidente, etc. Todo ello son modos de abordar una situación con una meta bien definida.

Por tanto, de quien debemos defender el legado emancipador europeo es sobre todo de los propios europeos, a saber, de los populistas antiinmigración que ven Europa amenazada por una izquierda multicultural tolerante en exceso. Resulta fácil decir que habría que expulsar a los inmigrantes musulmanes que infringen nuestras reglas y devolverlos a su país de origen, pero ¿y los europeos que violan nuestro legado emancipador? ¿Adónde hay que expulsarlos? Deberíamos estar más atentos a la disimulada proximidad entre ellos y los islamistas fundamentalistas, sobre todo en vista del repentino descubrimiento de los derechos de las mujeres y de los gay por parte de los populistas antiinmigración, que se oponen a esos derechos en su propia comunidad pero los defienden cuando las mujeres o los gay son atacados por los fundamentalistas musulmanes, utilizando el odio de estos hacia las mujeres y los gay como otro argumento contra ellos. La obscenidad de esta situación es pasmosa: los mismos que en nuestro país continuamente atacan y se burlan del derecho al aborto y de los matrimonios gay ahora renacen como defensores de las libertades occidentales.

Por eso no hay lugar para un compromiso negociado, no hay ningún punto en que ambos bandos puedan estar de acuerdo («Muy bien, los paranoicos antiinmigración exageran, pero hay algunos fundamentalistas entre los refugiados…»): ni siquiera la mínima veracidad de las afirmaciones de los racistas antiinmigración sirve como auténtica explicación a su paranoia, y, en el lado opuesto, la autoculpabilización humanitaria es completamente narcisista, cerrada al Prójimo inmigrante. Todo lo «malo» del otro se rechaza como nuestra proyección (racista occidental) hacia el otro o como resultado de nuestros (del imperialismo occidental) malos tratos (violencia colonial) del otro; lo que encontramos más allá de este círculo cerrado de nosotros mismos y nuestras proyecciones (o más bien, de nuestras proyecciones de nuestro lado maligno «reprimido» hacia el otro), lo que, dentro de esta perspectiva, encontramos como el «auténtico» otro cuando verdaderamente nos abrimos a él, el otro bueno e inocente, es, de nuevo, nuestra fantasía ideológica. ¿No es acaso esta inversión de la supuesta objetividad máxima («lo que realmente es el inmigrante») en la máxima subjetividad un caso ejemplar de lo que Hegel percibió como el secreto del *Ding-ansich* kantiano? La «cosa-en-sí», la manera en que es independientemente de cómo nos relacionemos con ella, es una pura *Gedankending*, «creación de nuestra mente».

Así pues, ¿quién o qué es el Otro real? En el mercado actual, encontramos toda una serie de productos privados de su propiedad dañina: café sin cafeína, nata sin grasa, cerveza sin alcohol… Definitivamente deberíamos añadir a esta serie *el olor*: quizá la diferencia fundamental entre la clase baja y la clase media tiene que ver con cómo se relacionan con el olor. Para la clase media, las clases inferiores huelen mal, sus miembros no se lavan regularmente, o, por citar la respuesta proverbial de un parisino de clase media a por qué prefiere ir en los vagones de primera clase del metro: «¡No me importaría ir en segunda clase con los trabajadores…, ¡pero es que huelen tan mal!». Esto nos lleva a una de las posibles definiciones de lo que significa hoy en día el prójimo: un prójimo es aquel que por definición *huele*. Por eso hoy en día los desodorantes y los jabones son básicos: consiguen que el prójimo sea mínimamente tolerable. Estoy dispuesto a amar a mi prójimo…, siempre y cuando no huela demasiado mal. Hace un tiempo, los científicos de un laboratorio de Venezuela añadieron un elemento más a esta serie: a través de la manipulación genética consiguieron cultivar unas alubias que, al consumirlas, no generaban esos

gases malolientes y socialmente embarazosos. Así que, después del café descafeinado, los pasteles sin grasa, los refrescos de cola *light* y la cerveza sin alcohol, ahora tenemos alubias sin gases…

Por tanto, la tarea es hablar con franqueza acerca de todas las cuestiones desagradables sin transigir con el racismo; es decir, rechazar, como concesión a la derecha neofascista, la idealización humanitaria de los refugiados que descarta cualquier intento de abordar abiertamente las difíciles cuestiones de la cohabitación de diferentes formas de vida. Lo que desaparece así es el verdadero encuentro con un prójimo real en su modo específico de vida. Descartes, el padre de la filosofía moderna, observó que, cuando era joven, la manera de ser y las creencias de los extranjeros le parecían ridículas y excéntricas, pero luego se preguntó si nuestra manera de ser no les parecería también ridícula y excéntrica a ellos. El resultado de esta inversión no es un relativismo cultural generalizado, sino algo mucho más radical e interesante: deberíamos aprender a vernos como excéntricos, a ver nuestras costumbres en toda su extrañeza y arbitrariedad. En *El hombre eterno*, G. K. Chesterton imagina el monstruo que debió de parecerles el hombre a los animales naturales que lo rodeaban:

> La verdad más sencilla acerca del hombre es la de que es un ser muy extraño, por cuanto es un desconocido sobre la faz de la tierra. Sin abundar en detalles, presenta una apariencia externa mucho más propia de alguien que trae costumbres extrañas de otras tierras que la de alguien que se haya criado en estas. Cuenta con una injusta ventaja y una injusta desventaja. No puede dormir en su propia piel y no puede confiar en sus propios instintos. Es un creador que mueve las manos y los dedos de forma milagrosa y, al mismo tiempo, es una especie de lisiado. Se hace envolver con vendajes artificiales llamados vestidos y reposa sobre unos soportes artificiales llamados muebles. Su mente posee las mismas dudosas libertades y las mismas salvajes limitaciones. Único entre los animales, se ve arrebatado por la hermosa locura que llamamos risa, como si captara lo que se esconde tras lo oculto del universo. Único entre los animales, siente la necesidad de alejar su pensamiento de las realidades fundamentales de su propio ser corporal, de ocultarlas en la posible presencia de una realidad superior que es causa del misterio de la vergüenza. Podemos elogiar estas cosas como algo natural en el hombre o censurarlas como algo artificial en la naturaleza, pero en cualquiera de los casos no deja de ser algo único[31].

¿No es «un modo de vida» precisamente esa manera de ser un extranjero en la tierra? Un «modo de vida» específico no solo se compone de una serie de «valores» abstractos (cristianos, musulmanes), sino que es algo que se encarna en una tupida red de prácticas cotidianas: cómo comemos, bebemos, cantamos, hacemos el amor, nos relacionamos con las autoridades…

El islam (como cualquier otra religión importante) es el nombre de todo un modo de vida: en su versión de Oriente Medio se basa en una gran

familia en la que los padres y los hermanos poseen una fuerte autoridad (que no es algo específicamente musulmán, sino más bien mediterráneo), y cuando los jóvenes, sobre todo las chicas, procedentes de esas familias se relacionan con sus iguales procedentes de familias occidentales más individualistas, casi de madera inevitable surgen tensiones. Nosotros «somos» nuestro modo de vida, es nuestra segunda naturaleza, y por eso la «educación» directa no es capaz de cambiarlo. Hace falta algo mucho más radical, una especie de «extrañamiento» brechtiano, una profunda experiencia existencial mediante la cual de repente nos sorprenda lo estúpidamente absurdos y arbitrarios que son nuestros rituales y costumbres: no hay nada natural en nuestra manera de abrazar y besar, en nuestra manera de lavarnos, en nuestra manera de comportarnos mientras comemos…

La cuestión, por tanto, no consiste en reconocernos en los extranjeros, en regodearnos en la confortadora falsedad «son como nosotros», sino en reconocer al extranjero que hay en nosotros: ahí reside la dimensión más interior de la modernidad europea. El comunitarismo no es suficiente: el reconocimiento de que todos somos, cada uno a su manera, unos extraños lunáticos es la única esperanza para una coexistencia tolerable de los diferentes modos de vida. *Forastero en tierra extraña*, el clásico de ciencia ficción de Robert A. Heinlein publicado en 1961, nos relata la historia de un humano que llega a la tierra al principio de su edad adulta tras haber nacido en Marte y haber sido criado por los marcianos. Quizá esa sea la situación de todos nosotros.

¿Significa esto que deberíamos resignarnos a una coexistencia de grupos aislados de lunáticos, dejando que sea la ley la que mantenga un mínimo de orden imponiendo reglas de interacción? Naturalmente que no, pero la paradoja es que deberíamos someternos a este punto cero de «desnaturalización» si queremos implicarnos en un largo y difícil proceso de solidaridad universal, de construir una Causa que sea lo bastante poderosa para atravesar comunidades distintas. Si lo que queremos es la solidaridad universal, tenemos que convertirnos en universales, relacionarnos con nosotros como universales adoptando cierta distancia hacia nuestro mundo vital. Conseguirlo es una labor ardua y dolorosa, que va más allá de las reflexiones sentimentales acerca de los inmigrantes como una nueva forma de «proletariado nómada».

Así, por repetir la vieja pregunta de Lenin, ¿qué hacer? Para empezar, ¿qué tal un par de medidas pragmáticas totalmente factibles? A corto

plazo: la Unión Europea debería instalar centros de recepción en localizaciones seguras lo más cercanas posible (el norte de Siria, Turquía, las islas griegas…), y a continuación organizar un transporte directo de refugiados aceptados a sus destinos europeos (a través de ferris y puentes aéreos), acabando así con el negocio de los contrabandistas, que mueve miles de millones de dólares, y poniendo fin al humillante sufrimiento de miles de personas que cruzan Europa a pie. A medio plazo: aplicar todas las medidas, públicas y secretas, de las guerras informativas estilo WikiLeaks al chantaje económico (a Arabia Saudí, por ejemplo) para frenar las guerras, o al menos ampliar las zonas libres de conflicto. La solución a largo plazo es, naturalmente, el comunismo, pero esta es otra historia…

Para concluir, remontémonos a uno de nuestros grandes clásicos. En el canto VI del *Infierno* (versos 77-89), Dante le pregunta al glotón Ciacco (que, resulta interesante observar, no está dispuesto a asumir su nombre: en lugar de decir «Yo soy Ciacco», dice «Ciacco los ciudadanos me han llamado») por el destino de los hombres justos, hombres que dedicaron su vida al bien de la ciudad:

> yo le dije: «Más quiero que me cuentes
> si de decirme más me haces el don.
>
> Farinata y Tegghiaio, dignas gente,
> Iácopo Rusticucci, Mosca, Arrigo
> y otros en obrar bien tan diligentes,
>
> di dónde están, y muéstrate así amigo
> pues me apremia el deseo de saber
> si tienen cielo o infernal castigo».
>
> Y él: «Fueron por sus culpas a caer,
> con las almas más negras, en lo hondo:
> si tanto bajas, tú los podrás ver».

Imaginad que fuéramos a visitar el Infierno de Dante ahora y nos encontráramos aquí, en el Tercer Círculo, a un Ciacco actual, un glotón de la Europa occidental que no quiere saber nada de la situación de los inmigrantes, centrado como está en seguir consumiendo sin que nadie le moleste. Si le preguntáramos: «Pero dime, ¿dónde están todos esos humanitarios que se concentraban en hacer el bien?», ¿no nos contestaría: «Tendrás que descender mucho más, pues sus almas son mucho más negras que la mía»? ¿Por qué? ¿No es una reacción demasiado cruel? La cuestión es que, por muy autocrítica que pueda parecer, la reacción humanitaria transforma de manera casi imperceptible un problema

político-económico en un problema moral de «crisis de refugiados» y de «ayuda a las víctimas». En lugar de atacar a la mayoría silenciosa de clase baja por racista y por ignorar la situación de los inmigrantes, o, como mucho, por ser víctimas estúpidas de la propaganda racista de los medios de comunicación, habría que abordar sus preocupaciones reales, que se expresan de una manera racista.

Además, el hecho de defender la aceptación sin restricciones de los inmigrantes, ¿no implica una extraña mezcla de ética y razonamiento pragmático? Nuestro deber es recibir a los refugiados…; además eso nos beneficiará, puesto que la población europea está disminuyendo debido a las bajas tasas de natalidad… Pero ¿por qué la disminución de la población es un problema? ¿No hay ya demasiada gente sobre la tierra? En lugar de una intervención política propiamente dicha, nos encontramos aquí con la vieja pareja de la moralidad («abre tu corazón a aquellos que sufren») y la biología («Europa necesita sangre nueva para rejuvenecerse»). Esta paradoja es un reflejo de otra mucho más profunda, una inversión de las coordenadas políticas habituales, donde la izquierda politiza los conflictos y la derecha los naturaliza/despolitiza: en la derecha populista actual, el tema de los inmigrantes no está «despolitizado»; por el contrario, está politizado en extremo, se presenta como una acción del enemigo bien orquestada, y es «la izquierda política tradicional la que parece verse obligada a recurrir al vocabulario despolitizado: los inmigrantes son siempre seres humanos que necesitan nuestra ayuda (de manera muy parecida a cuando ocurre un desastre natural)»[32].

La premisa básica a la hora de abordar el tema de los refugiados debería ser literalmente *antihumanista*: los humanos en general no son buenos, sino egoístas *pervertidos*. Incluso cuando parecen sacrificar sus intereses egoístas por una meta común más elevada, casi siempre forma parte de una estrategia para conseguir una satisfacción pervertida. La tarea consiste, por tanto, no en idealizar a los refugiados, sino en aceptarlos como son, iguales a nosotros no en su humanidad, sino en su oportunismo carente de principios y en sus mezquinas perversiones.

5.
Lo sexual (no) es político

Las trampas de la corrección política

La gente a menudo se pregunta si alguien se puede imaginar realmente lo que es ser otra persona; lo que un psicoanalista añadiría es que tampoco nos podemos imaginar lo que es ser nosotros mismos, o, más exactamente, que (solo) nos imaginamos que somos nosotros sin serlo en realidad. He aquí un ejemplo de esta imposibilidad de ser uno mismo.

En la primavera de 2015, los medios de comunicación del Reino Unido le dieron extensa cobertura al caso de Grace Gelder, una joven fotógrafa que, después de practicar la meditación en la India, y al oír que Björk cantaba en una de sus canciones el verso «Estoy casada conmigo misma», decidió hacer precisamente eso: organizó toda la ceremonia de casarse consigo misma, pronunció los votos, se puso un anillo de boda y se besó en un espejo… Lejos de ser una excentricidad idiosincrásica, la idea de salir con uno mismo y casarse consigo mismo circula cada vez más en la red. Abundan los detalles técnicos de cómo hay que hacer para salir con uno mismo: el futuro autoamante debería dejar mensajes de amor por su apartamento; cuando se decida a salir consigo mismo, debería ordenar el apartamento, preparar una bonita mesa con velas, vestirse con sus mejores ropas, informar a sus amigos de que tiene una importante cita consigo mismo… La meta de salir con uno mismo es conocerse en profundidad, saber lo que uno realmente es y desea, así que, al pronunciar un voto ante mi yo más profundo, puedo alcanzar la aceptación y la armonía conmigo mismo, lo que me permitirá llevar una vida de profunda satisfacción…, ¿no?

Antes de troncharnos de risa ante esta idea y rechazarla como una extrema expresión del narcisismo patológico contemporáneo, deberíamos

determinar su elemento de verdad: la idea de salir y casarse con uno mismo presupone que no soy, directamente, uno conmigo. Puedo casarme conmigo mismo si no soy directamente yo mismo, de manera que mi autounidad tiene que registrarla el gran Otro, algo que se lleva a cabo en una ceremonia simbólica que lo hace «oficial». Sin embargo, aquí surgen los problemas: ¿cómo se relaciona esta inscripción en el orden simbólico, ante el cual estoy ahora «casado conmigo», con mi directa experiencia de mí mismo? ¿Y si al indagar en mi interior no me gusta lo que descubro? ¿Y si todo lo que encuentro es la mugre de la envidia, fantasías sádicas y obsesiones sexuales desagradables? ¿Y si la muy celebrada «riqueza interior» de mi personalidad es inherentemente excrementicia: *vulgari eloquentia*, y resulta que estoy lleno de mierda? Resumiendo, ¿y si descubro que soy mi propio prójimo en el estricto sentido bíblico (el abismo de una X impenetrable totalmente ajena a mi yo oficial), y que si busco el contacto con los demás es precisamente para huir de mí mismo? Dicen que, para poder amar a los demás, tienes que amarte a ti mismo…, ¿de verdad? ¿Y si lo cierto es lo contrario, a dos niveles: amo a los demás para escapar de mí mismo, y solo puedo amarme en la medida en que soy capaz de amar a los demás? Casarse con uno mismo presupone que he encontrado la paz conmigo mismo, pero ¿y si soy incapaz de reconciliarme conmigo mismo? ¿Y si solo lo descubro después de casarme conmigo? ¿Debería escenificar un autodivorcio formal? Y este divorcio, ¿debería permitirse a los católicos? Por eso, a propósito del mandamiento de amar a tu prójimo como a ti mismo, Lacan expresaba la mordaz observación de «la imposibilidad de responder a esta interpelación en primera persona. Nadie ha supuesto que en ese "Amarás al prójimo como a ti mismo" haya un "Amo a mi prójimo como a mí mismo", porque está a la vista la debilidad de esta formulación»[1].

Ahí reside el problema del conocido lema «Sé tú mismo»… Pero ¿qué «yo mismo»? En la medida en que el yo con el que me caso cuando me caso conmigo es mi ego ideal, «lo mejor de mí», la imagen idealizada de mí mismo, esa relajada autoidentificación y autoaceptación se convierte de manera imperceptible en una radical autoalienación, y el miedo a no ser fiel a mi «verdadero yo» me persigue eternamente. Y exactamente la misma cuestión —¿qué yo?— acecha en la reciente obsesión políticamente correcta cuya expresión comercial es el así llamado «Kit de consentimiento afirmativo» que ofrece por internet el Proyecto de Consentimiento Afirmativo por solo 2 dólares: una bolsita (disponible en imitación ante o

tela) en la que hay un condón, un bolígrafo, unos caramelos de menta y un sencillo contrato que afirma que ambos participantes consienten libremente ese acto sexual compartido. Lo que sugiere es que una pareja que está dispuesta a mantener relaciones sexuales se saque una foto con el contrato en la mano, o que ambos lo fechen y lo firmen. Aunque el «Kit de consentimiento afirmativo» aborda un problema muy real, lo hace de una manera simplemente estúpida y directamente contraproducente. ¿Por qué?

La idea subyacente es que antes de un acto sexual, para que esté limpio de cualquier sospecha o coacción, hay que declarar de antemano que es el resultado de una decisión libre y consciente tomada por ambos participantes; en términos lacanianos, tiene que registrarla el gran Otro, tiene que inscribirse en el orden simbólico. En sí mismo, el kit no es más que una expresión extrema de una actitud cada vez más abundante en los Estados Unidos: por ejemplo, el estado de California ha aprobado una ley que obliga a todas las universidades que acepten subvenciones estatales a adoptar políticas que exijan a todos los estudiantes obtener un consentimiento afirmativo (que se define como «el acuerdo voluntario, consciente y afirmativo de participar en una actividad sexual en curso», y que no se da cuando uno está demasiado borracho) antes de mantener relaciones sexuales, pues de lo contrario se corre el riesgo de que te castiguen por acoso sexual.

«Acuerdo voluntario, consciente y afirmativo»…, ¿por parte de quién? Lo primero que hay que hacer aquí es movilizar la tríada freudiana del Ego, el Superego y el Id (en una versión simplificada: mi consciencia consciente, el agente de responsabilidad moral que me impone las normas y mis pasiones más profundas de las que medio reniego). ¿Y si hay un conflicto entre los tres? ¿Y si bajo la presión del Superego, mi Ego dice «no», pero mi Id resiste y se aferra al deseo negado? ¿Y si (un caso mucho más interesante) ocurre lo contrario: digo «Sí» a la invitación sexual, me entrego a la pasión de mi Id, pero en pleno acto mi Superego activa un insoportable sentimiento de culpa? Con lo que, llevándolo todo al absurdo, ¿debería el contrato estar firmado por el Superego, el Ego y el Id de cada uno, de manera que solo es válido si los tres dicen que sí? O también, ¿y si el participante masculino también utiliza su derecho contractual a dar un paso atrás y cancelar el acuerdo en cualquier momento de la actividad sexual? Imaginemos que, después de tener el consentimiento de la mujer, cuando los futuros amantes están ya desnudos en la cama, algún insignificante detalle corporal (un sonido desagradable

como un vulgar eructo) elimina el encanto erótico y hace que el hombre se retire. ¿No es un caso extremo de humillación para la mujer?

La ideología que promueve el «respeto sexual» merece ser analizada con detenimiento. La fórmula básica es: «¡Solo sí significa sí!». Tiene que ser un sí explícito, no solo una ausencia de no. Un no «no» no equivale automáticamente a un «sí»: si una mujer a la que se está seduciendo no se resiste de forma activa, eso deja espacio a diferentes formas de coacción. Sin embargo, aquí surgen muchos problemas: ¿y si una mujer lo desea apasionadamente pero está demasiado avergonzada para declararlo de manera abierta? ¿Y si para ambos participantes jugar irónicamente a la coacción forma parte del escarceo erótico? ¿Y un «sí» a qué, exactamente, a qué tipo de actividad sexual es un «sí» declarado? ¿Debería entonces el contrato ser más detallado, a fin de que se especificara el consentimiento principal: un «sí» a las relaciones vaginales, pero no anales, un «sí» a la felación pero no a tragarse el esperma, un «sí» a unos leves azotes pero no a golpes violentos? Podemos imaginarnos fácilmente una larga negociación burocrática que mata cualquier deseo, aunque también podría adquirir una carga libidinal. Por no mencionar la posibilidad opuesta: un «sí» obligado. En una de las escenas más desagradables y perturbadoras de la película *Corazón salvaje* de David Lynch, Willem Dafoe presiona sexualmente a Laura Dern en una solitaria habitación de motel: la toca, se aprieta contra ella, invade el espacio de su intimidad y repite de manera amenazante: Di: «¡Fóllame!», es decir, intenta arrancarle las palabras que señalarían su consentimiento a un acto sexual. La fea y repulsiva escena se alarga de modo interminable hasta que finalmente la agotada Dern pronuncia un apenas audible «¡Fóllame!», después del cual Dafoe se aparta bruscamente, esboza una sonrisa simpática y amistosa y réplica en tono jovial: «No, gracias, ahora no tengo tiempo, tengo que irme; pero en cualquier otro momento lo haré encantado…». La incomodidad de esta escena, naturalmente, reside en el hecho de que la sorpresa del rechazo final de Dafoe le da a él la última palabra: su inesperado rechazo es un triunfo definitivo, y aunque la violación sería naturalmente peor, en cierta manera ese desenlace es más humillante para la mujer. Él ha conseguido lo que realmente quería: no el acto en sí, sino tan solo su consentimiento, su humillación simbólica.

Estos problemas están lejos de ser secundarios. Afectan a la mismísima esencia de la interacción erótica, de la cual uno no puede retirarse a una posición neutral de metalenguaje y declarar su disposición (o no) a

participar en ella: cualquier declaración forma parte de la interacción, y, o bien deserotiza la situación, o se erotiza a sí misma. Hay algo en la mismísima estructura de la interacción erótica que resiste la declaración formal directa de consentimiento o intención. En el drama ambientado en la clase obrera británica *Tocando el viento*, el protagonista acompaña a casa a una joven, y cuando llegan a la puerta de su piso, ella le dice: «¿Quieres entrar a tomar un café?». Ante la respuesta del protagonista: «Hay un problema: no bebo café», ella replica con una sonrisa: «Eso no es ningún problema: tampoco tengo…». El tremendo poder erótico directo de la respuesta de la mujer reside en que, a través de una doble negación, pronuncia una invitación sexual embarazosamente directa sin ni siquiera mencionar el sexo: cuando invita al hombre a tomar café y a continuación admite que no tiene, no cancela su invitación, simplemente deja claro que la primera invitación a tomar café era un sustituto (o un pretexto), indiferente en sí mismo, de la invitación a practicar el sexo. En este caso, ¿qué debería hacer el hombre para obedecer el «respeto sexual»? ¿Debería decirle a la chica: «Espera un momento, dejemos una cosa clara: puesto que me has invitado a tomar café a tu piso sin tener café, eso significa que quieres sexo, ¿no?»?. Podemos imaginar que un enfoque tipo «(Solo un) sí significa sí» echaría a perder no solo el encuentro, sino que también sería percibido por la chica (de manera plenamente justificada) como un acto en extremo agresivo y humillante.

Podemos imaginar aquí múltiples niveles, comenzando por la comunicación directa: «Me gustaría que vinieras a mi piso y me follaras». «A mí también me gustaría follar contigo, así que subamos y hagámoslo». Después, la mención directa del circunloquio como circunloquio: «Me gustaría que vinieras a mi piso y me follaras, pero me da vergüenza pedírtelo directamente. Así que te pediré educadamente si quieres subir conmigo a tomar un café». «No bebo café, pero me encantaría follar contigo, así que subamos y hagámoslo». Y luego, la respuesta del idiota: «¿Te gustaría subir a mi piso y tomar un café?». «Lo siento, no bebo café». «Idiota, no es por el café, es por el sexo, el café es tan solo un pretexto». «Oh, ya lo pillo, sí, sí, subamos y hagámoslo». Y luego una versión con saltos directos entre diferentes niveles: «¿Te gustaría subir a mi piso y tomar un café?». «Sí, me encantaría follarte». (O: «Lo siento, estoy demasiado cansado para el sexo»). Y la versión inversa: «¿Te gustaría subir a mi piso y follarme?». «Lo siento, ahora no estoy de humor para tomar café». (Este repliegue a la cortesía vuelve a ser, por supuesto, un acto de

extrema agresión y humillación). También podemos imaginar una versión en la línea de «café sin…»: «Esta noche estoy cansado, así que me encantaría subir a tu casa y tomar una taza de café, sin sexo». «Ahora tengo la regla, así que no puedo darte café sin sexo…, pero tengo una buena película en DVD, así que ¿tomamos un café sin DVD?». Hasta la definitiva versión autorreflexiva: «¿Te gustaría subir a mi piso?». «No estoy seguro de si quiero sexo o ver una película, así que ¿qué te parece si simplemente subimos y tomamos una taza de café?».

¿Por qué no funciona una invitación directa al sexo? Porque el verdadero problema no es que el café nunca sea siempre solo café, sino que el sexo nunca es solo sexo, que no es solo una relación sexual, y por eso el acto sexual necesita un suplemento fantasmático. Por ello, no es solo una censura cortés lo que impide una invitación directa: «¡Subamos a follar!». Hay que mencionar el café o lo que sea para proporcionar el marco fantasmático del sexo. En otras palabras, lo que se reprime fundamentalmente en la escena de *Tocando el viento* no es el sexo (que, por esta razón, ha de ser sustituido en el texto explícito por el café), sino que lo que está ausente en el propio sexo, la imposibilidad/fracaso inherente del sexo. Sustituir el sexo por el café es una represión secundaria cuya función consiste en ocultar la represión primordial.

La norma sexual de «sí significa sí» es un caso ejemplar de la idea narcisista de subjetividad que predomina hoy en día. El sujeto se percibe como algo vulnerable, algo que hay que proteger mediante una serie compleja de reglas, advirtiendo de antemano acerca de todas las posibles intromisiones que podrían perturbarlo. El estreno de *ET* se prohibió en Suecia, Noruega y Dinamarca, pues su retrato poco simpático de los adultos se consideraba peligroso para la relación entre hijos y padres. (Un ingenioso detalle confirma esta acusación: durante los diez primeros minutos de película, a los adultos solo se les ve por debajo del cinturón, como los que amenazan a Tom y Jerry en los dibujos animados…). Desde la perspectiva actual, podemos ver esta prohibición como un precedente de la obsesión políticamente correcta de proteger a los individuos de cualquier experiencia que pueda dañarlos. No solo hay que censurar las experiencias de la vida real, sino también de la ficción, tal como podemos ver en una reciente petición del Consejo Asesor de Asuntos Multiculturales de la Universidad de Columbia de incluir una «activación de advertencia» en obras canónicas de arte. (Una prueba de que, a veces, hay que tomarse la ficción más en serio que la realidad). Lo que activó esta

petición fue una queja de una estudiante, víctima de una agresión sexual, quien a su vez fue «activada» por las gráficas descripciones de una violación que aparecen en las *Metamorfosis* de Ovidio, que tenía de lectura obligatoria. Puesto que el profesor rechazó la queja de la alumna, el Consejo Asesor también propuso «clases de sensibilización» para los profesores, en las que se les enseñara a tratar a supervivientes de esas agresiones, personas de color o procedentes de un entorno humilde. Jerry Coyne acierta al afirmar que

> la existencia de esas activaciones de alerta —no solo de agresión sexual sino de violencia, fanatismo y racismo— con el tiempo conducirá a que *todas* las obras de arte sean tachadas de potencialmente ofensivas. Ya sea la Biblia, Dante, *Huckleberry Finn* (un libro *cargado* de racismo), o toda la literatura antigua, escrita antes de que nos diéramos cuenta de que las minorías, las mujeres y los gay no eran ciudadanos de segunda. En cuanto a la violencia y el odio, bueno, están en todas partes, pues son una parte de la literatura igual que son parte de la vida. ¿*Crimen y castigo*? **Advertencia**: violencia brutal contra una anciana. ¿*El gran Gatsby*? **Advertencia**: violencia contra las mujeres (recordemos cuando Tom Buchanan le rompe la nariz a la señora Wilson). ¿*El Infierno* de Dante? **Advertencia**: violencia explícita, sodomía y tortura. ¿*Dublineses?* **Advertencia**: pedofilia […]. Al final, cualquiera puede sentirse ofendido o poner una advertencia sobre cualquier cosa: los liberales sobre la política conservadora, los pacifistas contra la violencia, las mujeres contra el sexismo, las minorías contra la intolerancia, los judíos contra el antisemitismo, los musulmanes contra cualquier mención a Israel, los creacionistas contra la evolución, los religiosos contra el ateísmo, etc[2].

Y la lista puede prolongarse de manera indefinida: recordemos la propuesta de eliminar digitalmente los cigarrillos en los clásicos de Hollywood… Y no es solo la gente humilde la que puede sentirse ofendida: ¿qué decir de los ricos que viven en su propio mundo para evitar que les «ofenda» encontrarse con un miembro de las clases bajas? ¿No es el aislamiento en «espacios de seguridad» protegidos precisamente la estrategia de los ricos? Pero el caso de la religión resulta especialmente interesante. En Europa occidental, los representantes de los musulmanes están llevando a cabo una campaña para imponer la prohibición legal de la blasfemia y la falta de respeto a la(s) religión(es). De acuerdo, pero ¿no deberíamos aplicar esta prohibición también a los propios textos religiosos, prohibiendo o reescribiendo la Biblia y el Corán de arriba abajo, al estilo políticamente correcto? (Por no hablar de que también deberíamos prohibir que se faltara al respeto al ateísmo). Y la paradoja ineludible definitiva, ¿no se sentiría ofendida mucha gente por esas activaciones de alerta universalizadas, que podrían verse como un régimen opresor de control total? ¿Y si rechazáramos la premisa básica del Consejo Asesor: «Los alumnos necesitan sentirse seguros en el aula…». No, no necesitan sentirse seguros, necesitan aprender a enfrentarse abiertamente a todas las

humillaciones e injusticias de la vida y a compartirlas. La idea de la vida del Consejo Asesor es errónea: «Ya es hora de que los estudiantes aprendan que la Vida es una Activación [...]. Encerrarse en un Gran Espacio de Seguridad durante cuatro años es exactamente lo contrario»[3]. Al alumno se le debería enseñar a salir de ese Gran Espacio de Seguridad protegido, entrar en la vida peligrosa e insegura del exterior e intervenir en ella. Se le debería enseñar que *no* vivimos en un mundo seguro, que vivimos en un mundo de múltiples catástrofes, desde las medioambientales y las nuevas guerras posibles hasta el aumento de la violencia social.

«Si eres incapaz de enfrentarte a Hiroshima en el teatro, con el tiempo acabarás en la propia Hiroshima». Esta afirmación (de Edward Bond) proporciona el mejor argumento contra aquellos que se oponen a las descripciones gráficas de la violencia sexual y otras atrocidades, afirmando que dichas descripciones participan en la misma violencia que pretenden analizar críticamente y rechazar. Por ejemplo, en una reseña (muy) crítica de mi intervención en el congreso «Benjamin en Ramallah», el autor afirma que yo enumero

> una lista detallada de violencias sexuales ritualizadas que tienen lugar *fuera* del mundo islámico, mostrando así su disposición a acompañar los «crímenes de honor» de atrocidades comparables. Cada vez se disculpó retóricamente de sus descripciones («Es muy difícil hablar de ello, pero debo explicároslo»), y cada vez nos ofreció detalles más obscenos, sangrientos y gráficos. No hace falta decir más para comprender lo absurdo (y ambivalente) de su intervención: mostrar preocupación por la violencia sexual *sometiendo* al público atento a la violencia de crudas imágenes de prácticas sexuales abyectas[4].

Este es el prototipo de una argumentación políticamente correcta que no solo rechazo, sino que considero extremadamente peligrosa. A fin de comprender realmente la violencia sexual uno debe sentirse escandalizado, traumatizado incluso, por ella: si nos limitamos a asépticas descripciones técnicas hacemos exactamente lo mismo que aquellos que se refieren a la tortura como «técnicas de interrogatorio mejoradas». Solo la experiencia de la cosa en sí misma nos vacuna eficazmente contra ella. Y ya vemos las consecuencias de dicha postura: cuando a principios de septiembre de 2016 Facebook censuró la fotografía icónica de la «niña del napalm», en la que se ve a una niña vietnamita de nueve años que huye corriendo de las bombas de napalm, lo justificaron hipócritamente aduciendo que no querían mostrar niños desnudos, cosa que podría considerarse pornografía infantil, ignorando la evidente dimensión política. Sin duda, lo que esta imagen podría «activar» no es la excitación sexual, sino la conciencia del horror de la guerra contra la población civil. (Las protestas generalizadas

obligaron a Facebook a volver a incluir la foto). En esta línea, Nikki Johnson-Huston describe de manera elocuente cómo «los liberales blancos han secuestrado el debate sobre la diversidad, la corrección política y los temas que deberían indignarnos»:

> Mi problema con el liberalismo es que se preocupa más de vigilar el lenguaje de los pensamientos de la gente sin exigirles que hagan nada para arreglar el problema. El estudiante universitario liberal blanco habla de «espacios de seguridad», «activaciones de advertencia», «microagresiones» y «privilegios de los blancos» sin tener que hacer nada ni, más importante aún, renunciar a nada. Incluso son capaces de mantener una conversación con alguien que ve el mundo de forma diferente sin tener que llamarlo racista, homófobo, misógino, fanático, ni intentar expulsarlo del campus ni destruirlos a ellos y su reputación. Dicen que sienten el dolor de los negros porque han viajado a África para ayudar a los desfavorecidos, pero no están dispuestos a ir a un barrio negro de la ciudad en la que viven. Estos mismos estudiantes universitarios abrazan los placeres de la diversidad, pero al mismo tiempo asumen que solo estás en el campus a causa de la discriminación positiva o de que todos los negros han crecido en la pobreza[5].

Ahí reside el problema político de la corrección política: parafraseando a Robespierre, admiten las injusticias de la vida real, pero quieren curarlas con una «revolución sin revolución»: quieren el cambio social sin que cambie nada. De manera que no es solo cuestión de equilibrar los dos extremos, de encontrar el punto medio de la corrección política, que pretende prohibir cualquier expresión que pueda ofender a los demás, y la libertad de expresión, que no debería conocer ningún límite: el intento políticamente correcto de regular lo que se puede decir y lo que no es falso en sí mismo, pues oculta el problema en lugar de intentar resolverlo.

Otra consecuencia de la actitud políticamente correcta en nuestra manera de expresarnos es la prohibición cada vez más extendida de la ironía: cuando uno expresa un comentario considerado políticamente incorrecto, cada vez es menos posible salvarse afirmando que lo ha dicho con ironía. Es un caso en que los opuestos vuelven a coincidir: a principios de septiembre de 2016, los medios de comunicación informaron de que

> Corea del Norte ha prohibido que la gente exprese comentarios sarcásticos acerca de Kim Jong-un o su régimen totalitario en las conversaciones cotidianas. Incluso se ha prohibido la crítica indirecta del gobierno autoritario […]. En una serie de reuniones multitudinarias organizadas por funcionarios a lo largo y ancho del país se ha advertido a los residentes que no deben criticar al Estado […]. Los funcionarios le decían a la gente que las expresiones sarcásticas como «Todo es culpa de los Estados Unidos» constituyen una crítica inaceptable del régimen[6].

En última instancia, esta estrategia no puede sino fracasar, y por una razón sencilla: en dichas circunstancias, la jerga oficial funciona cada vez más como su propio comentario irónico.

Experimenté plenamente la verdad de estas líneas la tarde del domingo 31 de julio de 2016, sentado en la habitación de un hotel de Vancouver y viendo la cobertura en directo del Desfile del Orgullo Gay de la ciudad, donde, tal como expresaron los principales medios de comunicación, «resplandeció el poder del amor». Todo el mundo estaba allí, centenares de miles de personas, ya fuera en el desfile (encabezado, como era de esperar, por ni más ni menos que el primer ministro canadiense Justin Trudeau, con toda su familia, que monopolizó el espectáculo), o entre el público que observaba el desfile y aplaudía de manera entusiasta. (Naturalmente, ese amor no tiene nada que ver con la violenta pasión del amor auténtico, con la fijación exclusiva por un ser singular que desbarate completamente nuestra inmersión en los ritmos de la vida cotidiana habitual. El «amor» que resplandecía en el desfile era el estúpido «sentimiento oceánico» generalizado que para Freud no tenía ningún sentido, un sentimiento que es ideología encarnada, un sentimiento que borra toda lucha y antagonismo). Esta abundante y generalizada muestra de «unidad en la diversidad» naturalmente necesitaba un enemigo: el «heterosexismo» fue constantemente evocado por los comentaristas televisivos, quienes, naturalmente, no pretendían atacar la heterosexualidad como tal, sino simplemente el privilegio de la heterosexualidad como norma universal que reduce todas las demás orientaciones sexuales a una desviación secundaria. (Aunque esta visión crítica del heterosexismo no pretende ser normativa y quiere estar abierta a cualquier orientación, de hecho favorece de manera sutil las orientaciones no heterosexuales, al menos como menos propensas a la apropiación ideológica y más «subversivas» en relación con la ideología hegemónica). Parafraseando a Mao, centenares de flores están en eclosión: los grupos que desfilaban no solo abarcaban las organizaciones queer y LGBT, sino también bibliotecas y librerías, restaurantes, teatros, abogados, grupos ecologistas, empresas industriales y agrícolas, hasta un club nocturno «abierto siempre a gay y trans». He aquí la presentación oficial que hicieron los organizadores:

> Hay aproximadamente ciento cincuenta organizaciones que participan en el desfile —carrozas, bailarines, grupos reivindicativos y más—, lo que compone un flujo constante de entretenimiento en un trayecto de tres horas. Preparaos para quedaros boquiabiertos, atónitos e inspirados por la visión de tocados de más de un metro de alto, motores color rosa, más banderas arco iris de los que podréis contar y pancartas que transmiten mensajes de esperanza y cambio. Una de las partes más memorables del desfile son los disfraces, tan

elaborados y extravagantes que hacen que una boa de plumas y unas botas de gogó parezcan algo insulso.

Los jóvenes bailaban enfundados en mallas apretadas que acentuaban el contorno de su pene, y solo interrumpían el baile para abrazarse y besarse apasionadamente; chicos y chicas con sobrepeso exhibían capas de grasa colgando de su tripa (subvirtiendo así las normas sexistas de belleza)… Estábamos lejos de la situación de décadas anteriores, en las que los gay vivían en una oscura clandestinidad, y que como mucho eran tolerados o ignorados. (No obstante, deberíamos observar que esta marginación y exclusión del espacio público dio lugar a su propia plusvalía del goce: la emoción de vivir en un espacio oculto y medio prohibido, de transgredir las reglas dominantes… En parte de la comunidad LGBT encontramos un deseo contradictorio de alcanzar la plena legitimidad en el espacio público y al mismo tiempo de disfrutar de la emoción transgresora). Esta alegre exhibición pública está justificada porque el heterosexismo todavía está presente en nuestras vidas cotidianas: al exhibir con orgullo su orientación, los queers no solo superan su propia reticencia, sino que también consiguen que nosotros, los observadores, seamos conscientes de nuestros constantes prejuicios, confirmados por nuestra incomodidad al observar su exhibición.

La ironía de este desfile es que la situación de décadas anteriores se invierte de manera casi simétrica: ahora es la heterosexualidad lo que se tolera, pero se espera que la mayoría heterosexual no exhiba su orientación con demasiado orgullo, puesto que esa exhibición quedaría calificada al instante de heterosexista: la heterosexualidad (no de manera explícita, sino sutilmente) se percibe como una limitación, como una orientación sexual que se conforma de modo oportunista con las viejas pautas establecidas y evita los riesgos de explorar nuevas posibilidades liberadoras, como una sumisión impasible al orden libidinal impuesto por la superestructura de la dominación social. «LGBT+» proporcionaba el tono específico de todo el desfile: aunque LGBT+ probablemente no abarca mucho más que el 10 % de la población, determina el tono de todo el desfile; todos estaban reunidos bajo la misma bandera. (Si limitamos la población a aquellos que de hecho rechazan las dos opciones de la identidad de género estándar y excluimos a los gay y a las lesbianas que todavía se sienten mujeres u hombres, eso nos dejaría más o menos un 1 % de la población, ¿y cómo no recordar aquí el famoso eslogan de Occupy Wall Street del 99 % contra el 1 % de ricos privilegiados? En el caso del transgénero, la justicia (no legal,

sino ética) está del lado del 1 % contra el 99 % que se siente a gusto con su identidad sexual).

Así que «todos somos queers», aunque unos más que otros. Dicha unidad es por definición ideología en su estado más puro, y de inmediato deberíamos formular dos preguntas: ¿cuál es la forma de subjetividad que subyace a esta unidad? ¿Y quién o qué quedó *de facto* excluido (sin mencionar, ignorado) de este ramillete de centenares de flores que eclosionaron? ¿Quiénes se negaron directamente a participar? Muchos grupos étnicos se negaron a tomar parte en solidaridad con la manifestación que celebró Black Lives Matter de Vancouver contra la inclusión en el Desfile del Orgullo Gay de una carroza de la policía; muchos canadienses indígenas son miembros de BLM, porque de hecho no participaron[7]. El grupo queer musulmán Salaam y el grupo del sur de Asia Trikone tampoco participaron en el desfile de este año; Salaam afirmó que «por culpa de la reacción racista [...] necesitamos celebrar nuestra propia marcha [...]. El Orgullo Gay no quiere saber nada de nosotros. La ciudad no quiere saber nada de nosotros»[8]. Estas ausencias indican precisamente dónde están los antagonismos sociales, y deberíamos incluir en este cuadro a aquellos individuos transgénero cuya vida está llena de angustias e incertidumbre sociales y poco tienen que ver con la imagen de jóvenes felices y maquillados que bailaban medio desnudos y se besaban.

Por todas estas razones, presenciar el Desfile del Orgullo Gay de Vancouver me dejó un gusto amargo en la boca (y también a mucha gente de las LGBTQ): me recordó a muchos desfiles parecidos que presencié en mi juventud en la Yugoslavia comunista, desfiles celebrados en días laborables en los que los distintos colectivos se presentaban para celebrar su «unidad en la diversidad» bajo la égida compartida de la ideología imperante (la hermandad y unidad de todas las naciones en la Yugoslavia socialista autogestionada y no alineada). Incluso el sutil aburrimiento y la jerga burocrática de los comentaristas televisivos de Vancouver, con su predecible tono políticamente correcto (se esmeraban por designar la égida ideológica del desfile con una versión de la compleja fórmula «LGBTQIA+»), me recordó la jerga similar de los comentaristas comunistas, para los que toda ironía estaba prohibida.

En cuanto a la forma subyacente de subjetividad, está claro que nos enfrentamos a la versión sexualizada del así llamado «sujeto proteico» postradicional: hoy en día, la forma hegemónica de subjetividad ya no es el sujeto autónomo subordinado a la Ley Edípica paternal que garantiza su

libertad (moral), sino el sujeto fluido que se experimenta como alguien que se reinventa y se reconstruye de manera permanente, al tiempo que experimenta felizmente con combinaciones de identidades distintas. La teórica paradigmática de esta nueva forma de subjetividad es Judith Butler, y aunque insiste en su carácter «subversivo», resulta fácil demostrar que dicha subjetividad, que rechaza cualquier identidad fija y está obsesionada con una permanente y traviesa reinvención discursiva, encaja perfectamente con la sociedad consumista y mercantilizada contemporánea. Por eso, los ataques obsesivos contra el patriarcado y el orden edípico suenan tan falsos y virulentos: atacan a un enemigo que ya está en plena retirada, reaccionando ante algo nuevo que ya es hegemónico. Resumiendo, el problema con esta idea de una nueva subjetividad fluida no es que sea utópica, sino que ya es predominante, y sin embargo hay otro caso de ideología hegemónica que se presenta como subversiva y transgresora del orden existente. (La consecuencia que hay que extraer de todo esto es que, naturalmente, no hay que defender un regreso a la autoridad simbólica paterna como la única salida del *impasse* autodestructor del yo proteico narcisista del capitalismo tardío, sino inventar una nueva idea del sujeto, un sujeto que en realidad no es tan nuevo, porque ya lo tenemos aquí desde la modernidad filosófica, desde el *cogito* cartesiano y el yo trascendental de Kant. También deberíamos dudar de la categoría clínica del «sujeto proteico» posedípico: ¿realmente va más allá de Edipo o sigue basándose en la lógica edípica?).

Parece pertinente añadir aquí una observación más general sobre el destino de la liberación sexual. Graham Harman cita un perspicuo comentario sobre los años sesenta —«Debéis recordar que los años sesenta en realidad ocurrieron en los setenta»—, a lo que él comenta: «un objeto de algún modo existe "incluso más" en la fase posterior a su apogeo. Fumar marihuana, el amor libre y la violencia interna de los dramáticos años sesenta estadounidenses quedaron en cierto modo mejor ejemplificados por la desmesura y el mal gusto de los setenta»[9]. Sin embargo, si uno se fija más atentamente en el paso de los sesenta a los setenta, puede ver fácilmente la diferencia clave: en los sesenta, el espíritu de permisividad, la liberación sexual, la contracultura y las drogas formaban parte de un movimiento de protesta político utópico, mientras que en los setenta ese espíritu estaba privado de su contenido político y plenamente integrado en la cultura y la ideología hegemónicas. Por consiguiente, el coste de ese «incluso más» (que significa: integración en la

ideología hegemónica) fue un «mucho menos» (es decir, la despolitización), y aunque sin duda habría que suscitar la cuestión de la limitación del espíritu de los sesenta que permitió que esa integración fuera tan fácil, la represión de la dimensión política sigue siendo un rasgo clave de la cultura popular de los setenta.

Por esta razón, la idea de concebir una identidad transgénero como *síntoma*, una constelación de significados que circulan alrededor de un centro vacío, en el sentido de Lacan, no resulta de mucha utilidad: o bien es demasiado general o demasiado estrecha. Por un lado, *sinthome* es, para el Lacan tardío, la «fórmula» más elemental del goce, que aporta el mínimo de coherencia al edificio libidinal de todo ser humano. Por otro lado, Lacan lee los textos literarios de Joyce como un *sinthome*, una formación sintética que le permitió evitar la psicosis, es decir, le sirvió como una formación que complementó el Nombre del Padre ausente, aunque yo no creo que los individuos transgénero sean psicóticos potenciales que evitaron la psicosis creando un *sinthome*… La grandeza ética de los sujetos transgénero reside precisamente en el hecho de que rechazan la «despersonalización» y siguen siendo sujetos, asumiendo el *impasse* de la subjetividad de una manera aún más radical que otros sujetos más «normalizados». Los sujetos transgénero no sustraen en absoluto su espacio de goce de la intersubjetividad ni buscan el goce en la relación directa con los objetos; sus ansiedades parecen referirse más bien a su posición en el espacio social. Por el contrario, el capitalismo consumista actual lleva a cabo esta sustracción bastante bien: en lugar de tener sexo con las personas, cada vez tenemos más sexo con lo que Lacan llama *letosas*, objetos parciales creados tecnológicamente, todas las «cosas que no existían» antes de la intervención científica en lo real, desde los teléfonos móviles a los juguetes por control remoto, desde el aire acondicionado a los corazones artificiales.

UN CASO DE PSEUDOLUCHA

La lucha entre el fundamentalismo y la permisividad alcanzó una nueva cima (o más bien una nueva sima) cuando algunas autoridades municipales francesas prohibieron los «burkinis» (un bañador que cubre completamente el cuerpo). Se citaron tres razones: el burkini es una amenaza higiénica para el agua de la playa; (2) es un riesgo para la

seguridad, pues puede ocultar armas; (3) es incompatible con la cultura laica francesa. Como reacción a esta «amenaza», el primer ministro francés, Manuel Valls, elogió los pechos desnudos de Marianne, el símbolo de la República Francesa e icono de la libertad de la razón, como lo opuesto al burkini: «¡Marianne exhibe un pecho desnudo porque está amamantando al pueblo! ¡No va tapada porque es libre! ¡Esto es la República!». Resumiendo, las mujeres musulmanas que llevan velo no son libres, de manera que el velo es antifrancés, mientras que los pechos desnudos son un emblema de Francia: «El primer ministro francés sugiere que los pechos desnudos representan a Francia mejor que un pañuelo en la cabeza», rezaba un titular[10]. La obscenidad apenas encubierta de esta argumentación no pasó mucho tiempo desapercibida: ¿el atractivo de Marianne con un pecho al aire (recordemos el famoso cuadro de Delacroix *La libertad guiando al pueblo*) se basa realmente en la percepción de que está amamantando al pueblo?

Como era de esperar, los Estados Unidos se sumaron a esta celebración del supuesto potencial emancipador de los pechos desnudos de una forma más organizada y popular: grupos feministas, en grandes ciudades como San Francisco o Nueva York, organizaron «manifestaciones del GoTopless Day», en las que centenares de mujeres caminaban por las calles con los pechos al aire para exigir plena igualdad, es decir, para mostrar su rechazo a otra forma de segregación sexual (los hombres se pueden pasear sin camiseta y las mujeres no):

> El GoTopless Day siempre cae en el domingo más cercano al Día de la Igualdad de la Mujer, que es el 26 de agosto. Fue en agosto de 1920 cuando las mujeres obtuvieron el derecho al voto sobre la base de la Igualdad de Género. En 1971, el Congreso de los Estados Unidos declaró el 26 de agosto «Día de la Igualdad de la Mujer», y quedó reconocido en toda la nación. Cada año se convoca al presidente de Estados Unidos para conmemorar esta fecha. Resulta perfectamente lógico que las manifestaciones (o celebraciones, según la situación legal de tu ciudad) del GoTopless Day quedaran cerca del Día de la Igualdad de la Mujer, puesto que, para las mujeres, el derecho a ir en *topless* se basa en la igualdad de género, al igual que el derecho al voto. El domingo 28 de agosto, en las ciudades de todo el mundo se invita a la gente a defender el derecho de las mujeres a ir en *topless* en público. Por favor, contacte con nosotros si desea organizar un evento en su zona para poder incluir su local en nuestro «Boob Map» («Mapa de tetas») de 2016[11].

Estos desfiles promueven «la igualdad de género y el derecho de la mujer a mostrar sus pechos en público», como si lo segundo fuera una implicación natural de lo primero…, y no hace falta decir que si muchas de las manifestantes fueran viejas y gordas, y la exhibición de sus pechos caídos no se atuviera a las normas establecidas de belleza, ello añadiría otra

reivindicación a la manifestación: el rechazo de las normas de belleza que convierten a la mujer en objeto. Sin embargo, este movimiento reivindicador del *topless* debería analizarse como parte de una constelación ideológica específica y no universalizada dentro de un gesto emancipador. Hace un par de años visité algunos campus de los Estados Unidos e impartí charlas junto con Mladen Dolar; el siguiente incidente ocurrió en una cena posterior a nuestras presentaciones. El profesor que presidía el evento de manera informal propuso que todos nosotros (más o menos una docena de personas) nos presentáramos brevemente declarando nuestro cargo profesional, nuestro campo de trabajo y nuestra orientación sexual. Nuestros colegas estadounidenses lo hicieron como la cosa más normal y evidente del mundo, mientras que Dolar y yo simplemente nos saltamos el último punto. Sentí la tentación de proponer que añadiéramos otras características a nuestra presentación: cuánto ganaba cada uno al año y cuánta riqueza poseía cada uno (estoy seguro de que nuestros amigos estadounidenses encontrarían esto último mucho más intrusivo que la cuestión de la orientación sexual…). Dolar, en su maravilloso comentario a este incidente, recuerda otra experiencia:

> Hace unos años, unos amigos americanos habían venido a visitar Eslovenia en verano, y los llevé a una playa de la costa del Adriático. Era una playa pública llena de gente, y mis amigos se quedaron bastante perplejos al ver que la mayor parte de las mujeres se quitaban la parte de arriba del bañador, como suele hacerse en esa parte del mundo, y se paseaban con los pechos desnudos sin que nadie le diera la menor importancia. Mis amigos dijeron que eso nunca ocurriría en una playa pública de los Estados Unidos (no he estado en ninguna, así que me fío de su palabra). Se les veía bastante incómodos, a pesar de sus convicciones liberales izquierdistas, ante algo que para ellos suponía la frontera entre una deliberada exhibición pública y una provocación sexual, como un ejemplo de la falta de pudor y discreción típicas de Europa. Fue casi como invocar una caricatura fantasma del puritanismo en mitad de esta época de permisividad. Aquello dio lugar a algunas reflexiones acerca de la cuestión del prójimo, esa extraña criatura cercana a nosotros a quien supuestamente tenemos que amar, pero que nos provoca incomodidad y vergüenza en cuanto se acerca demasiado, en cuanto se entromete en nuestro espacio privado cruzando el límite de la discreción, exhibiéndonos, por así decir, al exhibirse a sí mismo, al exhibir su intimidad intrusiva, que ahora no se puede mantener a una distancia apropiada[12].

(Por cierto, más o menos en la última década el número de mujeres en *topless* en las playas del mundo ha disminuido de manera considerable, y ahora es un fenómeno poco frecuente. No obstante, sería un error leer este cambio como un signo de retroceso conservador). Lejos de oponerse o ser incompatibles, los dos rasgos (declarar tu orientación sexual y mantener el cuerpo cubierto) se complementan dentro del universo del puritanismo estadounidense, que, como podemos ver, está vivito y coleando. Es decir, para explicar esas paradojas hay que tener en cuenta que la mismísima

indiscreción, la sorprendente apertura, puede funcionar como una herramienta de discreción, de retraimiento.

Nos encontramos, así, en medio de otra pseudolucha: burkini o pechos desnudos, una elección que debería estar definitivamente despolitizada, entrar completamente en el dominio de la preferencia personal. Es decir, a pesar del potencial emancipador de la lucha por las libertades sexuales, uno debería mostrarse suspicaz cuando lo personal se declara político de manera equivocada: cuando exteriorizar directamente la preferencia íntima se convierte en el acto político definitivo. La política auténtica nunca tiene que ver con afirmar en público lo que uno es en la intimidad de sus deseos y fantasías. En otras palabras, el movimiento GoTopless es algo parecido al programa de las Kardashian en la política progresista. Las Kardashian llevaron la idea de la fama al campo de la autorreferencia: se trata, en esencia, de personas completamente normales que son famosas por ser famosas. A pesar de que su programa de televisión a veces toca un tema político candente en potencia (como ocurrió con su visita a Cuba), sus comentarios se reducen a tópicos de puro sentido común, como saludar con la mano a un niño que pasa y gritarle: «¡Hola, Cuba!» o comentar que en Cuba la gente sabe desconectar y disfrutar de una vida pacífica, mientras que en los Estados Unidos constantemente intenta conseguir una meta.

Sin embargo, deberíamos ir con un poco de cuidado al hablar de Kim Kardashian. Después de que la atacaran y le robaran las joyas en un elegante hotel de París, el famoso diseñador Karl Lagerfeld la criticó por ser demasiado ostentosa con su dinero. En parte la culpó del atraco; dijo que era «demasiado pública…, hay que tener en cuenta la época en que vivimos. No puedes ir por ahí exhibiendo tu riqueza y luego sorprenderte de que algunos quieran compartirla. Si eres tan famosa y enseñas tus joyas en la red, ve a hoteles en los que nadie pueda acercarse a tu habitación». Aunque considero que Kim Kardashian es una figura pública de un embarazoso mal gusto, el comentario de Lagerfeld me parece desagradable, pues básicamente le está reprochando que se mezcle con la gente vulgar, que no se mantenga aislada de ellos. Pero si existe un rasgo que redime a Kim, es precisamente su manera de mezclarse con su público. Resulta demasiado fácil burlarse de la pobre Kim: es tan vulgar, su espontaneidad es tan falsa, no es solo ella misma (lo que realmente es), sino que *juega a ser ella* (una imagen ideal de sí misma). Resulta demasiado fácil señalar que su fama carece de sustancia, cuando en realidad lo único que hace es

acentuar un rasgo que comparte con todas las «personas famosas» de nuestra sociedad de consumo. Consideremos a alguien que podría parecer lo opuesto de Kim, Angelina Jolie. Mientras que todo el mundo se burla de Kim, a Jolie la reciben con respeto grandes figuras políticas, y en 2017 incluso dio clases en la prestigiosa London School of Economics (como profesora visitante de un curso de posgrado titulado Mujeres, Paz y Seguridad). En todo caso, Jolie me parece un personaje más problemático: aunque tanto ella como Kim participan en la cultura de los famosos, Jolie quiere nadar y guardar la ropa. Explota totalmente la cultura de los famosos y al mismo tiempo intenta ocultar ese hecho actuando como representante de causas «más elevadas». La verdadera obscenidad no es la desvergonzada exhibición pública de Kim, sino que Jolie se presente como una auténtica figura ético-política. Burlarse de Kim nos obliga a olvidar que la estupidez proyectada en ella es nuestra sustancia compartida. Pero ¿qué es la obscenidad de la pobre Kim comparada con la obscenidad que permea a las grandes celebridades humanitarias? ¿Y si el hecho de despreciar a Kim fuera una parte inmanente de su celebridad? ¿Y si el consumidor ideal de su programa y las noticias sobre ella no fuera un cándido que cree en su personaje, sino un consumidor consciente que sabe perfectamente lo vulgar que es, que se traga ávidamente las noticias sobre ella mientras disfruta de la sensación de superioridad que le otorga ese conocimiento?

Diferencia sexual, ¿jerarquía o antagonismo?

La opresiva atmósfera religiosa de los países musulmanes es un hecho que hay que abordar, pero ¿cómo? En los medios de comunicación palestinos se libra una lucha ignorada en Occidente. En el centro hay dos personajes: Mohammed Assaf y Tamer Nafar. Assaf es un cantante pop de Gaza, muy popular no solo entre los palestinos, sino en todos los países árabes e incluso en algunas partes de Europa, y está apoyado por Hamas en Gaza y por la Autoridad Palestina, que lo nombró embajador cultural de Palestina. Canta con una hermosa voz tiernas palabras y canciones patrióticas con arreglos de estilo popular. Políticamente es una figura unificadora que está por encima de las divisiones políticas, excepto en su apoyo a la libertad de los palestinos. En marzo de 2016 Assaf declaró en una entrevista que, para mantenerse fiel a la «tradición», no permitiría que su hermana cantara en

público. Tamer Nafar, el rapero palestino que es el protagonista y coguionista de la película de Udi Aloni, *Junction 48*, respondió a Assaf en esta conmovedora carta abierta:

> Si cualquier otro artista pop dijera: «Según nuestra tradición, a las mujeres no se les permite cantar, y como en el plano personal respeto esas tradiciones, no puedo permitir que mi hermana cante», protestaría y lo insultaría, pero puesto que se trata de Assaf, nuestra Cenicienta de Gaza, seguiré condenándolo, pero el insultado seré sobre todo yo.
>
> Al igual que los palestinos que se unieron por primera vez en las calles de Gaza, Cisjordania, los miembros de la Diáspora, de la «generación del 48», o los que viven en los Campos de Refugiados para apoyar a Mohammed Assaf, le pedimos a Assaf que se una a nosotros en las mismas calles para animar a esa chica de Yemen, Gaza, Marruecos, Jordania y la ciudad de Lyd, a esa chica que sueña con cantar, bailar y salir en *Arab Idol*! Como palestinos, tenemos que combatir el *apartheid* israelí y el *apartheid* de género. Mi sueño es manifestarme de la mano de una mujer contra cualquier muro de separación. ¡No es razonable caminar separados y pedir unidad al mismo tiempo!
>
> ¿Quieres hablar de tradiciones? Mi experiencia personal es que yo antes era un chaval furioso que se paseaba por los guetos de Lyd. No me calmaba a no ser que mi madre me cantara una canción de Fairuz. ¡Esa es la tradición que quiero respetar! Así que, mis queridas hermanas árabes (Hawwa), cantad todo lo fuerte que podáis, romped las fronteras para que podamos calmarnos. ¡Libertad para todos o libertad para nadie![13]

Junction 48 aborda la difícil situación de los jóvenes «palestinos israelíes» (palestinos que descienden de las familias que permanecieron en Israel después de la guerra de 1948), cuya vida cotidiana implica una lucha continua en dos frentes: contra la opresión estatal de Israel y contra las presiones fundamentalistas de su propia comunidad. En sus canciones, Nafar se burla de la tradición de los «crímenes de honor» de las chicas de las familias palestinas, por lo cual ha recibido ataques de izquierdistas políticamente correctos occidentales. Durante una reciente visita a los Estados Unidos le ocurrió algo extraño. Después de interpretar su canción contra los crímenes de honor en el campus de la Universidad de Columbia de Nueva York, algunos estudiantes antisionistas le atacaron por abordar el tema. Su reproche era que, al cantarla, respalda la idea sionista de que los palestinos son unos bárbaros primitivos (añadiendo que, si realmente existe algún crimen de honor, el responsable es Israel, porque la ocupación mantiene a los palestinos en condiciones primitivas e impide su modernización). He aquí la digna réplica de Nafar: «Cuando me criticáis, criticáis en inglés a mi propia comunidad para impresionar a vuestros profesores radicales. Yo canto en árabe para proteger a las mujeres de mi barrio».

Lo que pretende señalar Nafar es que los palestinos no necesitan la ayuda condescendiente de los liberales occidentales; y necesitan aún menos que se silencien los crímenes de honor, algo que forma parte del «respeto»

de los izquierdistas occidentales por el modo de vida palestino. Estos dos aspectos —la imposición de valores occidentales como derechos humanos universales, y el respeto a las culturas distintas independientemente de los horrores que puedan formar parte de estas culturas— son las dos caras del mismo engaño ideológico. Se ha escrito mucho acerca de cómo se tergiversa la universalidad de los derechos humanos universales, de que en secreto se da preferencia a los valores y normas culturales occidentales (la prioridad del individuo sobre su comunidad, etc.). Pero a esta idea deberíamos añadir que la defensa anticolonialista multiculturalista de los modos de vida también es falsa: encubre los antagonismos que hay dentro de cada uno de estos modos de vida concretos, justificando actos de brutalidad, sexismo y racismo como expresiones de una cultura particular que no tenemos derecho a juzgar mediante los valores occidentales extranjeros.

La polémica entre Assaf y Nafar forma parte de una gran lucha por la diferencia sexual, pero da un nuevo giro al viejo lema de 1968 «Lo sexual es político». Los efectos destructores de esta lucha se pueden ver en todo el mundo. El destino de Attawapiskat, una remota comunidad aborigen del norte de Ontario, que despertó la atención de los medios de comunicación a principios de 2016, ejemplifica la manera en que los aborígenes canadienses siguen siendo una nación rota incapaz de encontrar la mínima estabilidad de un patrón de vida:

> Desde otoño se han contado más de cien intentos de suicidio en Attawapiskat, cuya población es tan solo de dos mil personas. La persona más joven que intentó suicidarse tenía once años, y la mayor setenta y uno. Después de que once personas intentaran quitarse la vida un sábado por la noche, los agotados líderes declararon el estado de emergencia. El lunes, mientras el gobierno se apresuraba a enviar consejeros de crisis a la comunidad, veinte personas —entre ellas un niño de nueve años— fueron llevadas al hospital después de que alguien las oyera llegar a un pacto de suicidio. «Estamos lanzando un grito de ayuda», dijo el jefe Attawapiskat Bruce Shisheesh. «Casi cada noche hay un intento de suicidio».

Al buscar las razones de este terrible porcentaje de suicidios, deberíamos ir más allá de lo obvio (casas superpobladas llenas de moho, consumo de drogas y alcoholismo, etc.); la principal de las razones sistémicas es el devastador legado del sistema escolar de internado, que interrumpió la continuidad entre generaciones:

> durante décadas, más de ciento cincuenta mil niños aborígenes fueron arrancados de su pueblo para asimilarlos por la fuerza a la sociedad canadiense. Las escuelas, donde abundaban los abusos, tenían el objetivo de «matar al indio que hay en el niño», tal como lo comentaba una reciente comisión de la verdad. Miles de niños murieron en estas escuelas —la ausencia de normas alimenticias en las escuelas sumió a muchos en la malnutrición y los hizo

> vulnerables a enfermedades como la viruela, las paperas y la tuberculosis— y centenares de ellos fueron enterrados apresuradamente en tumbas sin ninguna señal junto a las instituciones. En casi un tercio de estas muertes, ni el gobierno ni las escuelas registraron siquiera los nombres de los estudiantes fallecidos[14].

(Deberíamos observar aquí lo extendida que estaba la explotación sexual en los internados). Para millones de personas de todo el mundo, un infierno parecido constituye la realidad de lo que los sociólogos denominan el proceso de modernización, de disolución de los lazos familiares tradicionales: lo que obtienen es simplemente el aspecto destructivo, que son incapaces de «trascender» en una individualidad postradicional. Hace poco Jacqueline Rose expresó algo fundamental al abordar la cuestión: que se hable tanto de la violencia contra las mujeres en los medios de comunicación dominantes, ¿es indicio de que hay más violencia en la vida real, o solo de que esta violencia se ha hecho más visible debido a que, gracias a la creciente conciencia feminista, aplicamos unos criterios éticos más elevados, que consideran violencia lo que antes se veía como parte del estado normal de las cosas? Rose señala que esta mayor visibilidad es profundamente ambigua: indica que la conciencia feminista ha penetrado en la cultura general, pero también neutraliza el impacto de la violencia contra las mujeres, pues la convierte en algo tolerable y estandarizado: la vemos por todas partes, protestamos contra ella, y la vida sigue… El estilo Boko Haram no es una solución a este *impasse*, pues no representa un retorno real a la vida comunitaria tradicional, sino que simplemente contrarresta la destrucción con la identificación con un grupo incluso más «totalitario» y (auto)destructor.

Boko Haram simplemente lleva al extremo la lógica de la diferencia sexual normativa. (Por cierto, lo que señala Lacan es que la verdadera amenaza no es la perversión polimorfa, que desestabiliza, e incluso a veces ignora, la diferencia sexual, sino esta misma diferencia en su dimensión antagonista). La idea de diferencia sexual que prescribe un papel específico a cada uno de los dos sexos impone por tanto una norma simbólica destinada a garantizar las relaciones sexuales, a proporcionar las coordenadas del sexo «normal». Un caso ejemplar de dicho (mal) uso de la diferencia sexual lo proporciona Suheyb Öğüt en su artículo «Las lesbianas butch y el HDPKK»[15]:

> Según el psicoanálisis, todas las relaciones son sexuales. Pero esto no significa que todas las relaciones en la vida cotidiana huelan a sexualidad. Por el contrario, esto significa que en cada relación —ya sea política, social o económica— los agentes ocupan una posición sexual que es la de un hombre o la de una mujer. De hecho, aun cuando el tipo de relación no sea convencional, sino inhabitual para la mayoría de la población, la regla sigue siendo válida. Es

exactamente por esta razón por la que incluso en las relaciones «queer» —igual que en las relaciones heterosexuales— se sigue representando el papel de macho (amo, dominante) y hembra (sirviente, sumisa). De otro modo, la relación es imposible.

Por ejemplo, en el caso de las lesbianas: hay dos tipos fundamentales de lesbianas: butch (papel masculino) y femme (papel femenino). Cuando observamos a las lesbianas butch, parece imposible distinguirlas de los varones. Su lenguaje corporal (la forma de sentarse, de caminar, los gestos, la mímica, la ropa, incluso los tatuajes) es de macho. Parecen muy valientes y buenas[16]. Son mucho más agresivas y del tipo «cuando pego, tumbo» que un hombre medio. Si te enzarzas en una pelea con una butch probablemente enseguida echarás a correr. Esta «imagen» de macho también la representan en su relación con sus parejas: algunas son muy dominantes y les piden a su pareja que se comporte de manera muy sumisa. Así que cuando observas este tipo de relación presencias el mismo goce fálico que el de un hombre que disfruta con la sumisión[17] de su pareja.

Pero en realidad la situación es exactamente la contraria. Naturalmente, la butch no ocupa una posición de hombría fálica. La máscara de macho-varón —testimonio de su castración simbólica— que lleva en la vida cotidiana no le permite extraer de ella ningún goce fálico. Es más bien el goce del Gran Otro lo que define su hombría de macho. Por ello una lesbiana butch siente la apremiante obligación de utilizar alguna herramienta artificial como sustitutivo del órgano real-natural del que carece, y también por ello renuncia a su propio placer a fin de poseer realmente a su pareja como haría un hombre. Este tipo de placer que se obtiene al renunciar a tu propio placer físico, el placer que se obtiene al esforzarse en proporcionar placer al Otro, se corresponde con el goce femenino. Detrás de su aspecto de macho, la butch no es más que la «chica buena» obediente de siempre. Sin embargo esta situación, de la que son inconscientemente conscientes, no las molesta siempre y cuando a ojos del Otro tengan aspecto de macho, siempre y cuando puedan seguir ocultando a la «buena chica» que llevan dentro.

Tanto da, los miembros del HDP+PPK parecen butches que actúan como un macho, desafiando al Estado y a la mayoría de la gente mediante el uso de armas externas que parecen un consolador. Detrás de esa máscara hay una mujer que es una «buena chica». Hay un patético criado detrás de aquellos que trabajan para el goce del Gran Otro (del laicismo, de Israel, del kemalismo). ¿Qué les hace, por tanto, soportar el dolor de disimular a la femme castrada y sumisa que llevan dentro, de dejar atrás su feminidad de «buena chica»? He aquí la respuesta, la misma que en el caso de la lesbiana butch: soportan el dolor a fin de que el Gran Otro las vea y les dé su aprobación en su papel de amo desobediente (izquierdista) y matón (laico). Y eso es todo[18].

Este breve artículo (que apareció en un periódico popular turco), una pesadilla teórica y política, representa un flagrante mal uso del psicoanálisis lacaniano. Propone la diferencia sexual en el sentido tradicional (amo y criado, activo y pasivo…) como marco para definir quién ejerce de manera específica «la virilidad y la feminidad», y a continuación lo universaliza como modelo para todas las relaciones humanas, «políticas, sociales o económicas»; incluso cuando una relación sexual no es la habitual, como en el caso de las lesbianas, tiene que haber la posición masculina dominante y la oposición femenina sumisa (butch y femme). Este marco se supone que funciona como una especie de *a priori* formal, una condición de posibilidad, para cualquier relación: «de otro modo, la relación es imposible»… Pero lo que señala Lacan es precisamente eso, a saber, que la

relación sexual *es* un imposible: *Il n'y a pas de rapport sexuel*. Cualquier otra relación interhumana (no directamente sexual) puede sexualizarse precisamente porque «la relación sexual no existe»: la sexualidad afecta a otros dominios no a causa de su tremenda fuerza, sino a causa de su debilidad. Para Lacan, «la relación sexual no existe» significa (entre otras cosas) que ninguna oposición simbólica (como activo/pasivo, amo/criado, etc.) puede determinar de manera adecuada la diferencia sexual.

Las cosas adquieren incluso un sesgo peor: la relación lesbiana se explica en términos de la oposición entre el órgano sexual «natural-real» (el pene) y un consolador externo artificial: las lesbianas butch carecen de pene real, de manera que utilizan el consolador artificial para impresionar a la figura del Gran Otro (su Ego Ideal) con su masculinidad. Deberíamos observar también la dimensión política del texto de Öğüt: escrito para apoyar la política oficial del gobierno turco (que tacha a la oposición kurda de terrorista), pretende desacreditar uno de los aspectos más importantes de la lucha kurda en Siria, la de las mujeres combatientes que resultaron ser más eficaces contra el ISIS (deberíamos observar también el giro que ha dado hacia el feminismo Ocalan, el líder encarcelado del PKK). La idea es que las mujeres combatientes son como lesbianas butch: fingen su masculinidad exhibiendo sus consoladores (armas masculinas) a fin de impresionar a la figura de su Gran Otro sionista-laico (es decir, antiturco). Surge aquí un ligero problema. Para Lacan, el falo (que define la masculinidad) no es el pene, sino un significante, el significante de la castración, que significa precisamente un suplemento externo «estructurado como un consolador» (parafraseando la famosa fórmula de Lacan: «el inconsciente está estructurado como un lenguaje»). Así que la situación descrita por Öğüt como una desviación lesbiana para Lacan resulta normal: lo que define la masculinidad de un hombre no es que posea un pene, sino la manera en que se relaciona con algún significante fálico externo en el que se basa su autoridad, y lo hace para que lo vea alguna figura del gran Otro, que es quien le confiere su autoridad. Por consiguiente, ¿estaría dispuesto Öğüt a decir que Erdogan es también un butch, un tipo débil que exhibe su consolador a fin de impresionar al gran Otro (Turquía, el islam)?

LAS ENCRUCIJADAS DEL TRANSGÉNERO

En «El seminario sobre La carta robada», Lacan, corrigiendo a Saussure, ilustra la relación entre significante y significado haciendo hincapié en el carácter diferencial del significante. Presenta la imagen de una pareja con significado, HOMBRES y MUJERES, y, bajo cada uno de los dos términos, una barra y una imagen idéntica de la puerta de un retrete, con la intención de señalar que la diferencia sexual no es una cuestión natural (biológica) sino una cuestión de significante: el significado es el mismo. Lacan comenta:

> donde se ve que, sin extender demasiado el alcance del significante interesado en la experiencia, o sea redoblando únicamente la especie nominal solo por la yuxtaposición de dos términos cuyo sentido complementario parece tener que consolidarse por ella, se produce la sorpresa de una precipitación del sentido inesperada: en la imagen de las dos puertas gemelas que simbolizan, con el lugar privado que se ofrece al hombre occidental para satisfacer sus necesidades naturales fuera de su casa, el imperativo que parece compartir con la gran mayoría de las comunidades primitivas y que somete su vida pública a las leyes de la segregación urinaria[19].

La idea de diferencia sexual que prescribe a cada uno de los dos sexos un papel específico impone por tanto una norma simbólica que se extiende al dominio de la segregación urinaria. La ironía es que las puertas de los retretes segregados son hoy en día el centro de una gran lucha legal e ideológica, sobre todo en los Estados Unidos. El 29 de marzo de 2016, un grupo de ochenta ejecutivos de empresas radicadas sobre todo en Silicon Valley, encabezados por el director ejecutivo de Facebook, Mark Zuckerberg, y el director ejecutivo de Apple, Tim Cook, firmaron una carta dirigida al gobernador de Carolina del Norte, Pat McCrory, denunciando una ley que prohibía a las personas transgenéricas utilizar las instalaciones públicas del sexo opuesto. «Nos decepciona su decisión de convertir en ley esta legislación discriminadora», decía la carta. «La comunidad empresarial, en general, ha comunicado repetidamente a los legisladores de todos los niveles que dichas leyes son malas para nuestros empleados y para el negocio». (Según la ley, una persona puede utilizar instalaciones públicas segregadas, como cuartos de baño y duchas, según su sexo biológico, no su identidad genérica. Una persona transgenérica tendría que cambiar legalmente su sexo en un certificado de nacimiento para utilizar las instalaciones de su género preferido). Está clara, por tanto, la postura del gran capital. Tim Cook puede despreocuparse tranquilamente de los centenares de miles de trabajadores de Foxconn que en China montan productos Apple en condiciones de esclavitud, pero lleva a cabo este gran gesto de solidaridad con los desfavorecidos exigiendo la abolición de la segregación de género… Como suele ser el caso, las

grandes empresas suelen mantenerse orgullosamente unidas bajo el sello de lo políticamente correcto.

¿Qué es el transgenerismo? Se da cuando un individuo percibe un desacuerdo entre su sexo biológico (y el género correspondiente, masculino o femenino, que le ha asignado la sociedad al nacer) y su identidad subjetiva. Como tal, no se refiere tan solo a «hombres que sienten y actúan como mujeres» y viceversa, sino a una compleja estructura de posiciones adicionales «género no binario»: bigénero, trigénero, pangénero, género fluido, hasta el agénero. La idea básica de las relaciones sociales que sostiene el transgenerismo es el así llamado posgenerismo: un movimiento social, cultural y político cuyos partidarios defienden una volición voluntaria del género posible gracias al reciente progreso científico en la biotecnología y las tecnologías reproductivas. La propuesta no solo se refiere a la posibilidad científica, sino que también posee una base ética: la premisa del posgenerismo es que las consecuencias sociales, emocionales y cognitivas de los roles de género fijos son un obstáculo para la plena emancipación humana. Una sociedad en la que se elimina la reproducción mediante el sexo (o en la que son posibles otras versiones: una mujer también puede «ser el padre» de su hijo, etc.) abrirá nuevas e insólitas posibilidades de libertad, de experimentación social y emocional. Eliminará la distinción que sustenta todas las jerarquías y explotaciones sociales posteriores… Se puede argumentar que el posgenerismo es la verdad del transgenerismo: la fluidificación universal de las identidades sexuales alcanza su apogeo de manera inevitable en la cancelación del sexo como tal. Esta ambigüedad caracteriza la conjunción de sexualidad y libertad a lo largo del siglo XX: a medida que los intentos de liberar la sexualidad se vuelven más radicales, se acercan más a su autosuperación y se convierten en intentos de llevar a cabo una liberación *desde* la sexualidad:

> Si parte del programa revolucionario del siglo XX para crear una relación social radicalmente nueva y un Hombre Nuevo fue la liberación de la sexualidad, esta aspiración quedó marcada por una ambigüedad fundamental: ¿es la sexualidad lo que hay que liberar, arrancándole sus prejuicios morales y prohibiciones legales a fin de que los impulsos tengan una expresión más abierta y fluida, o es la humanidad lo que hay que liberar de la sexualidad, arrancándola de sus oscuras dependencias y constricciones tiránicas? ¿La revolución traerá un florecimiento de la energía libidinal, o, al ver que se trata de una peligrosa distracción a la ardua tarea de construir un nuevo mundo, exigirá su supresión? En una palabra, ¿la sexualidad es el objeto de la emancipación o su obstáculo?[20]

La oscilación entre estos extremos es claramente perceptible en la primera década posterior a la Revolución de Octubre, cuando a los llamamientos

feministas a la liberación de la sexualidad pronto se sumaron los llamamientos gnóstico-cosmológicos a la existencia de un Hombre Nuevo que dejara atrás la sexualidad en cuanto que arma burguesa definitiva. Lo primero que hay que observar aquí es que el transgenerismo va unido a la tendencia general de la actual ideología izquierdista liberal imperante de rechazar cualquier «pertenencia» concreta y celebrar la «fluidificación» de cualquier identidad. Pensadores como Frédéric Lordon, teórico social francés y figura pública, demostró recientemente la inconsistencia de los intelectuales antinacionalistas «cosmopolitas» que defienden una «liberación de la pertenencia», e, *in extremis*, tienden a rechazar cualquier búsqueda de las raíces y cualquier adscripción a una identidad cultural o étnica concretas como una postura protofascista. Lordon contrasta este autoproclamado desarraigo con la aterradora realidad de los refugiados y los inmigrantes ilegales que, privados de sus derechos básicos, buscan desesperadamente algún tipo de pertenencia (como por ejemplo una nueva ciudadanía). Lordon está aquí bastante acertado: resulta fácil observar que las élites intelectuales «cosmopolitas», despreciando a la gente que se aferra a sus raíces, pertenecen a su propio círculo exclusivo de élites desarraigadas, con lo que su desarraigo cosmopolita indica en realidad una profunda y poderosa pertenencia. (Por eso resultó una absoluta obscenidad proponer una equivalencia entre las élites «nómadas» que recorren el mundo en avión y los refugiados que buscan desesperadamente un lugar seguro en el que poder arraigarse; se trata de la misma obscenidad que la que compara a una mujer de clase alta occidental que sigue una dieta con una refugiada muerta de hambre). Esta paradoja apropiadamente hegeliana la encontramos a lo largo de la historia: dentro de cada comunidad (nación) concreta, la clase universal actual de directores ejecutivos y élites universitarias surge como un grupo aislado de la mayoría gracias a su estilo de vida: un profesor de humanidades de Nueva York tiene mucho más en común con un profesor de humanidades de París o incluso de Seúl que con un trabajador que vive en Staten Island. La clase de persona actual que recorre todas las naciones —directores ejecutivos, intelectuales— es al mismo tiempo, dentro de cada nación, un grupo extremadamente separado de todos los demás por su estilo de vida: se trata de una universalidad que divide una identidad concreta desde dentro.

Además, nos encontramos aquí con una vieja paradoja: cuanto más marginal y excluido está uno, más se le permite afirmar su identidad étnica y un modo de vida exclusivo. Así es como se estructura el paisaje

políticamente correcto: a la gente que vive lejos del mundo occidental se le permite afirmar plenamente su identidad étnica particular sin tacharlos de identitarios racistas esencialistas (americanos nativos, negros…). Cuanto más nos acercamos al archiconocido varón heterosexual blanco, más problemática es esta afirmación: los asiáticos están bien, los italianos y los irlandeses quizá, con los alemanes y los escandinavos la cosa ya es problemática… No obstante, prohibir la afirmación de la identidad particular del Hombre Blanco (como modelo de opresión de los demás), aunque se presenta como admisión de su culpa, le confiere sin embargo una posición central: esta misma prohibición lo convierte en el medio neutral-universal, el lugar desde el cual podemos acceder a la verdad de la opresión de los demás. El desequilibrio actúa también en la dirección opuesta: los países europeos empobrecidos esperan que el desarrollo de Europa occidental soporte toda la carga de la apertura multicultural, mientras ellos pueden permitirse el patriotismo. Aunque afirmar la identidad de una minoría marginal y oprimida no es naturalmente lo mismo que afirmar la identidad de una nación blanca privilegiada, no deberíamos perder de vista la identidad formal entre las dos: «la derecha nacionalista simplemente se ha apropiado de la política identitaria. Dicen: "Las verdaderas víctimas no sois vosotros (gay, negros…) sino *nosotros*, nosotros somos la minoría, y nadie se ocupa de nosotros…"»[21]. (Por cierto, algo parecido ha ocurrido con el movimiento antiaborto, que también se presenta como la expansión simple y lógica de la lucha antirracista: primero la lucha fue para incluir a los negros y otras razas en el grupo de aquellos que son plenamente humanos, y ahora queremos extender esta lucha a los que todavía no han nacido…).

Y resulta fácil detectar una tensión parecida en el transgenerismo. Los sujetos transgénero parecen transgresores, desafían todas las prohibiciones y se comportan simultáneamente de manera hipersensible; se sienten oprimidos por una lección forzada («¿Por qué debería decidir si soy un hombre o una mujer?»), necesitan un lugar en el que puedan reconocerse plenamente. Si con tanto orgullo insisten en su «trans-», más allá de toda clasificación, ¿por qué esa exigencia tan urgente por encontrar su lugar? ¿Por qué, cuando se encuentran delante de los retretes con género, no actúan con heroica indiferencia? «Soy una persona transgénero, un poco de esto y un poco de lo otro, ¿por qué tengo que elegir qué puerta quiero?». Además, ¿acaso los heterosexuales «normales» no se enfrentan a un problema parecido? ¿No les resulta a menudo difícil reconocerse en las

identidades sexuales prescritas? Incluso podríamos decir que el hombre (o la mujer) no es una identidad definida, sino una manera de evitar la identidad… Y podemos decir con toda seguridad que acaban surgiendo nuevas exigencias antidiscriminatorias: ¿por qué no matrimonios entre múltiples personas? ¿Qué justifica la limitación a la forma binaria del matrimonio? ¿Por qué no incluso matrimonios con animales? Después de todo, ya conocemos la pureza de las emociones animales.

Esta encrucijada clasificatoria se ve claramente en la necesidad de expandir la fórmula: la fórmula LGBT (Lesbiana, Gay, Bisexual, Transgénero) básica se convierte en LGBTIIA (Lesbiana, Gay, Bisexual, Transgénero, Indeterminado, Intersexual, Asexual) o incluso LGBTQIIAAP (Lesbiana, Gay, Bisexual, Transgénero, Queer, Indeterminado, Intersexual, Asexual, Aliados, Pansexual[22]). Para resolver el problema, simplemente se añade un signo +, que sirve para incluir a todos los grupos asociados con la comunidad LGBT, como en LGBT+. La respuesta apropiadamente dialéctica es: sí, en la serie siempre hay un elemento excepcional que claramente no pertenece a ella, y que por tanto da lugar al +. Pueden ser «aliados» (individuos «honestos» no LGBT), «asexuales» (que niegan todo el campo de la sexualidad), o «indeterminados» (incapaces de adoptar una posición determinada). (Especialmente sospechosa resulta la categoría de «aliados»: ¿por qué los heterosexuales que sienten simpatía por la gente transgénero deben contar con una categoría especial de identidad sexual? ¿Acaso su simpatía no es una prueba de su moralidad, que nada tiene que ver con la sexualidad? La normativa oculta del transgenerismo se percibe aquí claramente: la heterosexualidad se concibe sigilosamente como «inferior» a la postura transgénero, como algo vinculado de manera inmanente a la opresión, así que los «aliados» son «enemigos honestos» casi en el mismo sentido en que a los historiadores del nazismo les gusta descubrir algún «nazi honesto», un nazi que admite la naturaleza criminal del nazismo…).

Por consiguiente, este *impasse* solo tiene una solución, la que encontramos en el campo de la eliminación de residuos, el del cubo de la basura. Hoy en día los cubos de basura están cada vez más diferenciados: hay contenedores para papel, vidrio, latas, cartón, plástico, etc. Ya aquí las cosas se complican: si tengo que deshacerme de una bolsa de plástico o de un cuaderno que tiene una diminuta tira de plástico, ¿dónde debo echarlo, al papel o al plástico? No es de extrañar que a menudo encontremos en los contenedores instrucciones detalladas debajo de la designación general:

PAPEL: libros, periódicos, etc., pero *no* libros de tapa dura ni libros con cubierta plastificada, etc. En tales casos deshacerse correctamente de la basura me llevaría una hora o más de lectura y análisis detallados. Para facilitar las cosas, también tenemos un contenedor suplementario para RESIDUOS, donde arrojamos todo lo que no satisface los criterios específicos de los demás contenedores, como si, aparte del contenedor para el papel, el plástico, etc., hubiera también basura propiamente dicha, basura universal. ¿No deberíamos hacer lo mismo con los retretes? Puesto que ninguna clasificación puede satisfacer todas las identidades, ¿no deberíamos añadir a los dos géneros habituales, HOMBRES y MUJERES, una puerta para un GÉNERO GENERAL? ¿No es esta la única manera de inscribir en un orden de diferencias simbólicas su antagonismo constitutivo? Lacan señaló que la «fórmula» de la relación sexual como imposible/real es I+I+*a*; es decir, los dos sexos más «el hueso en la garganta» que impide su traducción a la diferencia simbólica. Este tercer elemento no representa lo que está excluido del dominio de la diferencia, sino que representa (los regalos de) la diferencia como tal.

La razón del fracaso de toda clasificación que intenta ser exhaustiva no es la riqueza empírica que desafía la clasificación, sino, por el contrario, la persistencia de la diferencia sexual como real, como «imposible» (desafiando toda categorización) y al mismo tiempo inevitable. La multiplicidad de posiciones de género (masculino, femenino, gay, lesbiano, bigénero, transgénero, etc.) circula alrededor de un antagonismo que siempre lo elude. Los gay son hombres, las lesbianas son mujeres, los transexuales imponen un paso de uno a otro, el travestismo combina los dos, el bigénero flota entre ambos…; allí donde miremos, los «dos» asoman debajo.

Esto nos devuelve a lo que podríamos denominar la escena primigenia de la ansiedad que define el transgenerismo: estoy delante en los retretes bigenéricos habituales, HOMBRES y MUJERES, y estoy sumido en la ansiedad, no me reconozco en ninguno de los dos. De nuevo pregunto: ¿no tienen un problema parecido los heterosexuales «normales»? ¿No les parece a menudo difícil reconocerse en identidades sexuales prescritas? ¿Qué hombre no se ha visto atrapado en una duda momentánea: «¿De verdad tengo derecho a entrar en el de HOMBRES? ¿De verdad soy un hombre?». Ahora podemos ver claramente que la ansiedad al enfrentarse a la elección de HOMBRES o MUJERES en realidad equivale a: la ansiedad de la castración (simbólica). Cualquier elección que haga, me hará perder algo, y ese algo

no es lo que tiene el otro sexo: los dos sexos juntos no forman una totalidad, puesto que algo se pierde de manera irrecuperable por la mismísima división de sexos. Incluso podemos decir que, al llevar a cabo la elección, asumo *la pérdida de lo que el otro sexo no tiene*, es decir, tengo que renunciar a la ilusión de que el Otro tiene esa X que llenará mi carencia. Y podemos suponer perfectamente que el transgenerismo es, en definitiva, precisamente el intento de evitar (la ansiedad de) la castración: se crea un espacio plano en el que las múltiples elecciones que hago no llevan la impronta de la castración, o, tal como lo expresa Alenka Zupančič:

> Uno generalmente se muestra tímido al afirmar la existencia de dos géneros, pero cuando pasa a la multitud esta distinción desaparece, y su existencia queda firmemente asentada. Si la diferencia sexual se considera en términos de género, es —al menos en principio— compatible con mecanismos de su completa ontologización[23].

Ahí reside el meollo del asunto: aunque la tendencia LGBT acierta al «deconstruir» la oposición sexual normativa habitual, al des-ontologizarla, al reconocerla en una construcción histórica contingente llena de tensiones e incoherencias, reduce esta tensión al hecho de que la pluralidad de las actitudes sexuales se ve obligatoriamente reducida a la camisa de fuerza normativa de la oposición binaria de masculino y femenino, con la idea de que, si nos libramos de esta camisa de fuerza, conseguiremos una multiplicidad plenamente floreciente de actitudes sexuales (LGBT, etc.), cada una de ellas con plena consistencia ontológica. En cuanto nos libramos de la camisa de fuerza binaria, me puedo reconocer plenamente como gay, bisexual o lo que sea. Desde el punto de vista lacaniano, sin embargo, esta tensión antagonista es irreducible, es constitutiva de lo sexual como tal, y no hay diversificación ni multiplicación clasificatoria que pueda librarnos de ella.

Aunque el colectivo LGBT+ se ve como algo que socava la normatividad de la oposición binaria heterosexual, no deberíamos olvidar que implica una normatividad propia: puesto que la heterosexualidad «binaria» se percibe como la imposición violenta de un modelo a la pluralidad de formas y prácticas sexuales, queda claro que las prácticas que rechazan la heterosexualidad estándar son las normativamente preferidas; es decir, que oponerse a la normativa sexual otorga una primacía ética. Judith Butler desarrolló esta superioridad en su teoría del surgimiento de la heterosexualidad: el primer objeto libidinal de un niño es su progenitor del mismo sexo, y cuando, bajo la presión de la normatividad heterosexual, el niño se ve obligado a abandonar este objeto libidinal, se identifica con lo

que se ha visto obligado a abandonar: un niño se convierte en hombre al identificarse con su padre como su objeto libidinal primordial, y lo mismo ocurre con las niñas. (Butler se refiere aquí a la tesis de Freud según la cual nuestro ego está compuesto de identificaciones con los objetos libidinales perdidos). Sin embargo, los homosexuales se niegan a abandonar el objeto primordial: niños y niñas siguen con su apego libidinal a los objetos del mismo sexo. Este es también el motivo por el que la diferencia entre homosexualidad y heterosexualidad se corresponde con la diferencia entre melancolía y duelo: los heterosexuales concluyen con éxito el trabajo del duelo por el objeto perdido, mientras que los homosexuales permanecen fieles a él, lo que significa que la heterosexualidad se basa en una traición radical…

INTERPELACIÓN FALLIDA

En este caso, la estructura subyacente es la de una interpelación fallida. En el caso de interpelación, en el propio ejemplo de Althusser hay más de lo que extrae su propia teorización. Althusser evoca a un individuo que, mientras camina despreocupadamente por la calle, de repente se ve abordado por un policía: «¡Eh, usted!». Cuando el individuo responde a la llamada —es decir, cuando se detiene y se vuelve hacia el policía—, se reconoce-constituye a sí mismo como súbdito del Poder, del gran Otro-Sujeto. La ideología

> «transforma» a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación*, y que se puede representar con la más corriente interpelación (policial o no): «¡Eh, usted, oiga!».
>
> Si suponemos que la hipotética escena ocurre en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Por este simple giro físico de ciento ochenta grados se convierte en *sujeto*. ¿Por qué? Porque reconoció que la interpelación se dirigía «precisamente» a él, y que «era precisamente él quien había sido interpelado» (y no otro). La experiencia demuestra que las transmisiones prácticas de la interpelación son tales que la interpelación siempre alcanza al hombre buscado: ya sea una llamada verbal o un silbido, el interpelado siempre reconoce que es a él a quien se llama. No deja de ser este un fenómeno extraño que no solo se explica por el «sentimiento de culpabilidad», pese al gran número de personas que «tienen algo que reprocharse».
>
> Naturalmente, para comodidad y claridad de nuestro pequeño teatro teórico hemos tenido que presentar las cosas bajo la forma de una secuencia, con un antes y un después, por lo tanto bajo la forma de una sucesión temporal. Hay individuos que se pasean. En alguna parte (generalmente a su espalda) resuena la interpelación: «¡Eh, usted, oiga!». Un individuo (en el 90 % de los casos aquel a los que va dirigida) se da la vuelta, creyendo-suponiendo-sabiendo que se trata de él; reconociendo pues que «es precisamente a él» a quien apunta la

> interpelación. En realidad estas cosas ocurren sin ninguna sucesión. La existencia de la ideología y la interpretación de los individuos como sujetos son una y la misma cosa[24].

Lo primero que sorprende en este pasaje es la referencia implícita de Althusser a la tesis de Lacan sobre una carta que «siempre llega a su destino»: la carta interpelativa no puede perderse, pues, a causa de su carácter «intemporal», es solo el reconocimiento/aceptación del destinatario lo que la constituye como carta. El rasgo fundamental del pasaje citado, sin embargo, es el doble rechazo que opera en él: el rechazo de la explicación del reconocimiento interpretativo por medio de un «sentimiento de culpabilidad», así como el rechazo de la temporalidad del proceso de interpretación (en sentido estricto, los individuos no «se convierten» en sujetos, sino que son «siempre-ya» sujetos[25]). Este doble rechazo ha de leerse como un rechazo freudiano: lo que el carácter «intemporal» de la interpelación vuelve invisible es una especie de secuencialidad atemporal que resulta mucho más compleja que el «teatro teórico» escenificado por Althusser en nombre de la sospechosa coartada de «comodidad y claridad». Esta secuencia «reprimida» se refiere a un «sentimiento de culpabilidad» de naturaleza puramente formal y «no patológica» (en el sentido kantiano), una culpabilidad que, por esa misma razón, resulta una carga más pesada sobre esos individuos que «no tienen nada que reprocharse». Es decir, ¿en qué consiste, precisamente, la primera reacción del individuo al «¡Eh, usted, oiga!» del policía? Consiste en una mezcla incoherente de dos elementos: (1) ¿por qué yo, qué quiere de mí el policía? Soy inocente, tan solo paseaba enfrascado en mis pensamientos…; sin embargo, esta perpleja declaración de inocencia siempre va acompañada de (2) una inconcreta sensación kafkiana de culpa «abstracta», una sensación de que, ante los ojos del Poder, soy *a priori* terriblemente culpable de algo, aunque no me es posible saber de qué soy culpable exactamente, y por esa razón —puesto que no sé de qué soy culpable— soy aún más culpable; o, para ser más exactos, esa ignorancia es lo que constituye mi auténtica culpa[26].

Lo que tenemos aquí, por tanto, es toda la estructura lacaniana del sujeto dividida entre inocencia y abstracción, una culpa indeterminada, enfrentada a una llamada no transparente que emana del Otro («¡Eh, usted, oiga!»), una llamada que no le deja claro al sujeto qué quiere exactamente el Otro de él («*Che vuoi?*»). Resumiendo: lo que nos encontramos aquí es la interpelación anterior a la identificación. Antes del reconocimiento en la llamada del Otro mediante la cual el individuo se

constituye a sí mismo como sujeto «siempre-ya», nos vemos obligados a reconocer este instante «intemporal» del *impasse* en el que la inocencia coincide con la culpa indeterminada: la identificación ideológica mediante la cual asumo un mandato simbólico y me reconozco como súbdito del Poder tiene lugar solo como respuesta a este *impasse*. Así pues, lo que permanece «no pensado» en la teoría de la interpelación de Althusser es el hecho de que antes del reconocimiento ideológico nos encontramos con un momento intermedio de interpelación obscena e impenetrable sin identificación, una especie de mediador que desaparece para convertirse en invisible para que el sujeto pueda alcanzar la identidad simbólica, es decir, para cumplir el gesto de la subjetivización. En resumen, lo «no pensado» de Althusser es que ya existe un misterioso sujeto que precede al gesto de la subjetivización. Y lo mismo se puede decir de la interpelación sexual: mi identificación como «hombre» o «mujer» es siempre la reacción secundaria a la ansiedad «castradora» de lo que soy.

Por eso resulta demasiado fácil la solución obvia de trazar una línea que distinga entre el aspecto legal y la confusión psicológica de ser transgénero. El problema de este enfoque (acabar con la segregación en los retretes —y medidas similares— no es más que una medida legal externa que debería adoptarse en nombre de la justicia social, pero que de ninguna manera anula la confusión ni la ansiedad psíquica de ser transgénero) es que no se puede trazar con precisión esa línea, puesto que (como sin duda hemos aprendido de Kafka) el dominio legal es en sí mismo un dominio de intensas inversiones libidinales, de ansiedades, de satisfacciones perversas, etc. Tener un retrete «propio» puede convertirse fácilmente en una segregación incluso más poderosa que no tenerlo, e imponer un retrete neutral para todos seguirá funcionando como un rechazo de los antagonismos básicos.

Según el sentido estricto del término que le da Lacan, el tercer elemento (el deshollinador kierkegaardiano) representa de hecho el elemento fálico. ¿Cómo? En la medida en que representa la pura diferencia: el funcionario, la criada y el deshollinador son lo masculino, lo femenino, *además de su diferencia como tales*, como objeto contingente concreto. De nuevo podemos preguntarnos por qué. Porque no solo se trata de una diferencia diferencial, sino que, en una (no-)relación antagonista, precede al término que diferencia: la mujer no es solo no-hombre y viceversa, sino que la mujer es lo que impide que el hombre sea plenamente hombre y viceversa. Es como la diferencia entre la derecha y la

izquierda en el espacio político: su diferencia consiste precisamente en que se perciba esa diferencia. Todo el espacio político aparece estructurado de manera distinta si lo observamos desde la izquierda o desde la derecha; no existe una tercera vía «objetiva» (para un izquierdista, la línea divisoria política atraviesa todo el cuerpo social, mientras que para un derechista la sociedad es una totalidad jerárquica alterada por intrusos marginales). La diferencia «en sí misma» no es, por tanto, simbólica/ diferencial, sino real-imposible: algo que elude y se resiste a la lectura simbólica. Esta diferencia es lo universal como tal: universal no como marco neutral elevado por encima de las dos especies, sino como su antagonismo constitutivo; y el tercer elemento (deshollinador, judío, *objet a*) representa la diferencia como tal, la diferencia/antagonismo «puro» que precede a los términos diferenciados. Si la división del cuerpo social en dos clases se hubiera completado sin el elemento sobrante (el judío, la chusma…),[27] no habría habido lucha de clases, tan solo dos clases claramente divididas. Este tercer elemento no indica la existencia de un resto empírico que elude la clasificación de clases (la pura división de la sociedad en dos clases), sino *la materialización de su propia diferencia antagonista*, en la medida en que esta diferencia precede a los términos diferenciales. En el espacio del antisemitismo, el «judío» representa el antagonismo social como tal: sin el intruso judío las dos clases vivirían en armonía… Podemos ver ahora cómo el tercer elemento intruso es circunstancial: no es solo otra entidad positiva, sino que representa lo que siempre perturba la armonía de los dos, abriéndola a un interesante proceso de reacomodación. Un ejemplo supremo de este tercer elemento, *objet a*, que complementa la pareja, procede de Turquía, y nos lo proporciona un extraño incidente que ocurrió en la Turquía kemalista de 1926. Parte de la modernización kemalista consistía en imponer nuevos modelos «europeos» a las mujeres: cómo debían vestirse, hablar y comportarse para poder librarse de las opresoras tradiciones orientales. Como es bien sabido, existía una Ley del Sombrero que prescribiría cómo debían cubrirse la cabeza los hombres y las mujeres, al menos en las grandes ciudades. Pero entonces

> en Erzurum, en 1926, hubo una mujer del pueblo que fue ejecutada con el pretexto de que «se oponía a la Ley del Sombrero». Era una mujer muy alta (medía casi dos metros) y de aspecto muy masculino que se ganaba la vida vendiendo chales por la calle (de ahí su nombre: *Şalcı Bacı* [Hermana Chal]. El reportero Nimet Arzik la describió como una mujer de «dos metros de alta, la cara tiznada y unos finos rizos como serpientes […] que caminaba con un paso muy masculino». Naturalmente, al ser una mujer no tenía por qué llevar un sombrero fedora, por lo que no podía haber sido «culpable» de nada, pero probablemente, en su precipitación, los gendarmes la confundieron con un hombre y la llevaron a toda prisa al

patíbulo. Şalcı Bacı fue la primera mujer ejecutada por ahorcamiento en la historia de Turquía. Sin duda la mujer no era «normal»; por la descripción de Arzik no encaja en ningún patrón de normalidad femenina de esa época, y probablemente pertenecía a esa antigua tradición de «gente especial» tolerada y culturalmente integrada que padece algún tipo de «trastorno» genético. Sin embargo, la obligada y apresurada transición a la «modernidad» no permitió que existiera esta integración, y por tanto hubo que eliminarla, borrarla de la ecuación. «¿Que una mujer lleve sombrero que haya que ahorcarla?», se cuenta que fueron las últimas palabras que murmuró camino del cadalso. Aparte de no tener ningún sentido, estas palabras representaban un vacío semántico, y solo indicaban que sin duda era una escena de lo Real que subvertía las reglas de la semiótica: primero la castraron (en el sentido principal etimológico de «convertir en masculino»), a fin de poder «castrarla»[28].

¿Cómo hemos de interpretar este asesinato singular y ridículamente excesivo? La lectura obvia sería butleriana: mediante su aspecto y su comportamiento provocativos y transexuales, Şalcı Bacı reveló el carácter contingente de la diferencia sexual, el hecho de que se trata de una construcción simbólica, y como tal suponía una amenaza para las identidades sexuales establecidas de manera normativa… Mi lectura es un poco (o no tan poco) distinta: en lugar de socavar la diferencia sexual, Şalcı Bacı representaba esa diferencia como tal, en su Real traumático, irreducible a cualquier posición simbólica clara. Su aspecto inquietante transforma la diferencia simbólica clara en el imposible-real de un antagonismo. Así que, de nuevo, al igual que la lucha de clases no solo «se complica» cuando aparecen las demás clases que no encajan en la división clara entre clase dirigente y clase oprimida (este exceso es, por el contrario, el mismísimo lamento que convierte el antagonismo de clase en algo real y no solo en una oposición simbólica), la fórmula del antagonismo sexual no es M/F (la clara oposición entre masculino y femenino) sino MF+, donde + representa el elemento excesivo que transforma la oposición simbólica en lo Real de un antagonismo.

Lo que nos devuelve a nuestro tema, la gran oposición que surge hoy en día: por un lado, la imposición violenta de una forma de diferencia sexual simbólica fija como gesto básico para contrarrestar la desintegración social; por otro lado, la total «fluidificación» transgenérica del género, la dispersión de la diferencia sexual en múltiples configuraciones. Esta posición es falsa. Ambos polos comparten un rasgo clave: pasan por alto la diferencia sexual como el real/imposible de un antagonismo.

Lo que sigue es también el rechazo de la dimensión de clase y raza para los defensores políticamente correctos de los derechos de las mujeres y los gay.

En «10 horas caminando por Nueva York como mujer», creado por una empresa de comercialización en vídeo en el 2014, una actriz vestida con tejanos, camiseta negra y

> zapatillas de tenis recorrió varios barrios de Manhattan grabando las acciones y los comentarios de los hombres con que se encontraba con una cámara y un micrófono ocultos. Durante el proyecto la cámara grabó más de 100 ejemplos codificados como acoso verbal, que iban desde el saludo amistoso hasta comentarios sexuales acerca de su cuerpo, incluyendo amenazas de violación. Aunque el vídeo fue recibido como un documento sobre el acoso callejero y el miedo a la violencia que forman parte de la vida cotidiana de las mujeres, ignoraba la raza y la clase social: la mayor parte de los hombres que aparecían en el vídeo pertenecían a alguna minoría: en algunos ejemplos los hombres que comentaban el paso de la actriz estaban apoyados en la pared de un edificio, descansaban sobre una boca de riego o estaban sentados en una silla plegable en la acera, posturas utilizadas para caracterizar a la clase baja y a los desempleados, o, como comentó un lector: «El vídeo fue pensado para generar indignación…, y utilizó el criptorracismo para conseguirlo»[29].

El gran error al enfrentarse a esta oposición consiste en buscar una medida adecuada entre los dos extremos[30]. Lo que se debería hacer es poner de manifiesto lo que comparten esos dos extremos: un mundo pacífico en el que la tensión antagonista de la diferencia sexual desaparece, ya sea en una clara y estable distinción jerárquica de los sexos o en la venturosa fluidez de un universo desexualizado. Y no es difícil discernir en esta fantasía de un mundo pacífico la fantasía de una sociedad sin antagonismos de clase; es decir, sin lucha de clases.

Antagonismo universal

Para concluir, la gente transgénero no son solo marginales que perturban la norma de género heterosexual hegemónica; su mensaje es universal, nos concierne a todos, hacen aflorar la ansiedad que subyace a cada identificación sexual, su carácter construido/inestable. Por supuesto, esto no entraña una fácil generalización que desvirtuaría el sufrimiento de la gente transgénero («todos tenemos nuestras ansiedades y nuestros sufrimientos»): es en la gente transgénero donde irrumpen la ansiedad y el antagonismo, que de otro modo permanecen en su mayor parte latentes. Así que, de la misma manera en que para Marx, si uno quiere comprender el funcionamiento «normal» del capitalismo debe tomar como punto de partida las crisis económica, si uno quiere analizar la heterosexualidad «normal», debería empezar por las ansiedades que abundan en la gente transgénero.

Pero ¿qué son los individuos transgénero, desde el punto de vista clínico? No se trata de una categoría clínica, pues desde luego no son más «patológicos» que la mayoría de la gente «normal». Catherine Millot[31] tenía razón al recalcar que hay que abordar cada caso en su singularidad,

centrándonos en la economía subjetiva específica que ha llevado al sujeto a formular la demanda de un cambio, a expresar su incomodidad con la identidad sexual socialmente asignada. Los sujetos transgénero pueden llevar a cabo el rechazo fetichista de la castración (cuando su identidad funciona como fetiche), pueden verse atrapados en un cuestionamiento histérico, etc., por lo que hay que evitar apresuradas generalizaciones y tener en cuenta que la castración real (como la llevada a cabo por la antigua secta búlgara de los *skopci*) es la forma definitiva del rechazo de la castración. Aquellos que siguen a Butler a la hora de poner énfasis en la infinita plasticidad de la construcción discursiva del género («escoge tu sexo») ignoran lo real, no lo real biológico que supuestamente plantea un límite para las transformaciones discursivas, sino lo real del antagonismo sexual.

Por eso el antagonismo no se plantea entre la heterosexualidad y las LGBT; el antagonismo (o de nuevo, tal como lo expresó Lacan, el hecho de que «la relación sexual no existe») opera en el mismísimo núcleo de la heterosexualidad normativa. Es lo que la imposición violenta de las normas de género pretende contener y ocultar. Es aquí donde interviene el paralelismo que trazo con la figura antisemita del judío: la figura (antisemita) del «judío» como amenaza al orden orgánico de una sociedad, como el elemento que introduce la corrupción y decadencia exterior, es un fetiche cuya función consiste en enmascarar el hecho de que el antagonismo no procede del exterior, sino que es inmanente a todas las clases sociales.

Una manera —tradicional— de evitar esta ansiedad consiste en imponer una norma heterosexual que especifique el papel de cada género, y la otra consiste, como hemos visto, en defender la superación de la sexualidad como tal (la postura posgénero). Hoy en día, con la aparición del «internet de las cosas» y la biogenética, esta perspectiva ha recibido un nuevo impulso. Y, como parte de esta nueva perspectiva, surgirán nuevas exigencias para superar las antiguas limitaciones; entre ellas la exigencia de legalizar los matrimonios múltiples (que ya existen, no solo como poligamia, sino también como poliandria, sobre todo en la región del Himalaya), así como la exigencia de algún tipo de legalización de los intensos lazos emocionales con animales (legalmente descritos como «animales de apoyo emocional», son algo ya muy en boga en los Estados Unidos). No hablo de sexo con animales (aunque recuerdo que en mi juventud, a finales de los sesenta, estaba muy extendida por toda Europa la

práctica del sexo con animales), y aún menos de «bestialismo», sino de una tendencia a reconocer a algunos animales (por ejemplo, un perro fiel) como parejas legítimas.

Lo que nos lleva de nuevo al tema de la normatividad: la postura predominante de la ética consumista-capitalista actual está de hecho más allá de la normatividad, «más allá del bien y del mal», aunque no hay nada ni siquiera vagamente «progresista» en ello; este «más allá» debería ser más bien leído como «debajo». La normatividad no puede y no debería reducirse al espantajo de las «imposiciones normativas de la ideología hegemónica». El hecho de que, al menos en el espacio público, la homofobia y la tolerancia con la violación sean inadmisibles, ¿no es un caso de normatividad que deberíamos compartir sin matices? La normatividad por la que deberíamos luchar debería ser distinta de la heterosexual/conservadora hegemónica, y también de la imitación políticamente correcta.

Nancy Fraser[32] ha demostrado que la forma dominante del feminismo estadounidense fue básicamente asimilada por la política neoliberal, mientras que la animosidad de los países del Tercer Mundo contra el reconocimiento de los derechos de los gay es algo ampliamente conocido, y lo más triste de este caso es que presentan su rechazo de la homosexualidad, etc., como parte de su lucha antiimperialista. Por tanto, de la misma manera que la homofobia y el antifeminismo de muchos movimientos del Tercer Mundo debería despertar nuestra suspicacia acerca de hasta qué punto son antiimperialistas, también deberíamos observar, al menos, que los individuos que personifican la avanzadilla del capitalismo global, como Tim Cook, apoyan rotundamente los derechos LGBT+. No hay nada malo *a priori* en este hecho, por supuesto: la lucha de las grandes empresas contra el *apartheid* cuenta con una larga historia. En la vieja Sudáfrica, las compañías extranjeras que tenían empresas allí (como Mercedes) comenzaron a pagar a los trabajadores negros lo mismo que a los blancos, lo que definitivamente contribuyó al fin del *apartheid*. Sin embargo, resulta sintomático escuchar historias de cómo los individuos LGBT son oprimidos, se les convierte en víctimas, etc. Cierto, aunque deberíamos observar también que disfrutan de todo el apoyo del espacio político hegemónico y de las grandes empresas, algo que, desde luego, no debería influir en nuestro apoyo a las LGBT+, sino que debería hacernos conscientes del trasfondo políticoideológico del asunto.

Siempre que uno menciona la lucha de clases, los teóricos multiculturales tienden a lanzar advertencias contra el «esencialismo de clase», contra la reducción de las luchas antirracistas y antisexistas a un fenómeno secundario; no obstante, si echamos un vistazo rápido a cómo funcionan vemos que (con raras excepciones) simplemente ignoran la lucha de clases. Aunque oficialmente promueven el mantra de «sexo-raza-clase», nunca se aborda realmente la dimensión de clase. La lucha de clases está de hecho prohibida en el discurso multiculturalista, pero esta prohibición también está prohibida, no se puede enunciar abiertamente: el castigo es la acusación instantánea de «esencialismo de clase». Por eso los críticos de mis textos sobre el LGBT+ que me han acusado de un esencialismo de clase de viejo cuño que ignora las nuevas formas de luchas culturales pasan por alto lo más importante: mi problema es precisamente cómo unir de manera eficaz la lucha anticapitalista con las luchas antisexistas, etc. El problema no es de comunicación, de comprender más profundamente al otro, sino de una radical autotransformación: ambos bandos tienen que experimentar un cambio tan radical que el problema no se resuelva sino que simplemente desaparezca.

Quizá el problema es mucho más serio de lo que parece; quizá los desesperados llamamientos a la unificación de las luchas dan fe del hecho de que la forma predominante actual de lucha antisexista en los países occidentales desarrollados se ve hasta tal punto constreñida por las coordenadas ideológicas de la sociedad del capitalismo tardío altamente desarrollado que la unificación directa es simplemente imposible. Quizá la expresión «lucha de clases y lucha antisexista» oculta una dimensión «castradora», la dimensión de un «o», de una elección difícil: una *u* otra, pero nunca las dos. A pesar de todo la retórica de la solidaridad, el «proletariado nómada» actual (los inmigrantes de los países no occidentales, esa nueva forma de lo que Frantz Fanon denominó «los condenados de la tierra») y los movimientos antisexistas actuales son incapaces de encontrar el mismo lenguaje. De nuevo, construir un espacio compartido para ambos es una tarea difícil que exige un trabajo arduo y muy prolongado de autotransformación por ambas partes. Para expresarlo sin tapujos, sin ese espacio compartido, uno no puede librarse de la sospecha de que la izquierda cultural políticamente correcta defiende con tanto fanatismo el «progreso», se enzarza en batallas contra «*apartheids*» culturales y sexuales recién descubiertos, tan solo para encubrir su

completa inmersión en el capitalismo global. Su espacio compartido es un espacio en el que LGBT+ se encuentra con Tim Cook.

No es de extrañar que la progresiva radicalización de las exigencias liberales para superar las distintas formas de «segregación» haya encontrado su punto crítico en la exigencia de desegregación de los retretes, una exigencia que cuenta con una larga historia. En 2012, Viggo Hansen, un diputado de izquierdas, propuso en el Parlamento sueco una ley que prohibiera a los individuos masculinos orinar de pie, a fin de poner fin a la segregación de los retretes e imponer el mismo modelo de orinar para todos[33]. Pero podemos remontarnos aún más atrás: en 1934, Gabriel Chevalier publicó *Clochemerle*, una novela ambientada en una ficticia aldea francesa de la región de Beaujolais. El libro satiriza el conflicto entre católicos y republicanos en la Tercera República francesa. Relata la historia de la instalación de un urinario en la plaza del pueblo de Clochemerle. El alcalde, «izquierdista radical», y el director de la escuela conciben la idea de un urinario público como el gran símbolo del igualitarismo republicano que llevará la ilustración secular al pueblo y asestará un duro golpe a los reaccionarios católicos. Resulta difícil pasar por alto la referencia irónica al urinario de Duchamp (*Fountain*, exhibido por primera vez en 1917), el ejemplo definitivo del igualitarismo artístico radical (cualquier objeto puede ser arte si se exhibe como tal). Además, deberíamos tener en cuenta la arbitrariedad con la que se elige cualquier actividad a la hora de considerarse digna de liberación o desegregación. ¿Por qué, por ejemplo, fumar está cada vez más prohibido mientras el uso de las drogas se considera cada vez más un derecho inalienable? Otro ejemplo: décadas atrás, la prensa «progresista» francesa publicó una serie de peticiones exigiendo la despenalización de la pedofilia, afirmando que de este modo quedaría abolida la frontera artificial, opresiva y culturalmente restrictiva que separa a los niños de los adultos, y que el derecho a disponer libremente del propio cuerpo se extendería también a los niños; solo las fuerzas oscuras de la «reacción» y la opresión podían oponerse a dicha medida, y entre los firmantes se encontraban Sartre, De Beauvoir, Derrida, Barthes, Foucault, Aragon, Guattari, Deleuze, Dolto, Lyotard[34]… Hoy en día, sin embargo, la pedofilia se considera uno de los peores delitos, y, en lugar de luchar por ella en nombre del progresismo anticatólico, se asocia más bien con el lado oscuro de la Iglesia católica, con lo que luchar contra la pedofilia es hoy en día una tarea progresista que ataca a las fuerzas de la reacción… La víctima cómica de este desplazamiento es

Daniel CohnBendit, que, imbuido aún por el antiguo espíritu de los sesenta, hace poco relató en una entrevista que cuando de joven trabajaba en una guardería practicaba de manera regular juegos masturbatorios con las niñas. Para su sorpresa, se topó con una reacción virulenta y se exigió su salida del Parlamento Europeo y que se le procesara.

Desde una perspectiva metodológica más general, no se puede diferenciar de forma directa la dimensión universal del proyecto emancipador de la identidad de un modo de vida concreto, así que aunque todos participamos en una lucha universal, al mismo tiempo respetamos completamente el derecho de cada grupo a su modo de vida. No deberíamos olvidar que un sujeto que vive de una manera concreta *ve todos los universales bajo la óptica de ese modo de vida*. Cada identidad (cada modo de vida) comprende también una forma específica de relacionarse con *otros* modos de vida. Así pues, cuando postulamos como directriz que hay que dejar que cada grupo exprese su identidad particular para poder practicar su propio modo de vida, surge de inmediato un problema: ¿en qué punto los hábitos de mi modo de vida entran en el terreno de la injusticia? Los derechos de las mujeres ¿son simplemente un hábito de nuestra sociedad o su lucha es también universal (y parte de la lucha emancipadora, como lo fue en toda la tradición socialista, desde Engels a Mao)? ¿La homofobia no es simplemente algo propio de una cultura concreta, algo que hay que tolerar como componente de su identidad? Los matrimonios concertados (que forman el mismísimo núcleo de las estructuras de parentesco en algunas sociedades) ¿deberían aceptarse también como parte de una identidad particular? Y así sucesivamente.

Por supuesto, esta «mediación» entre lo universal y lo particular (un modo de vida concreto) se puede aplicar a todas las culturas, la nuestra (la occidental) incluida. Los principios «universales» defendidos por Occidente también se ven influidos por el modo de vida occidental, de manera que la tarea consiste en llevar esa lucha *a* todo modo de vida concreto: cada modo de vida concreto es antagonista, está lleno de tensiones interiores e incoherencias, y la única forma de actuar es trabajar para una alianza de las distintas luchas en las distintas culturas. Me gustaría regresar al proyecto de alianza entre las clases medias progresistas y los proletarios nómadas: en términos de problemática concreta, ello significa que la lucha político-económica contra el capitalismo global y la lucha por los derechos de las mujeres, etc., deben concebirse como dos momentos de la misma lucha emancipadora por la igualdad.

Los teóricos del transgénero que se esfuerzan por reivindicar el vínculo entre su lucha y la lucha contra el racismo se ven atrapados en una línea de argumentación que alcanzó su punto culminante en la afirmación de Che Gossett de que «los transgénero y la gente que no se conforma con su género se sitúan (al igual que la violencia de género binario al que se oponen) dentro de las coordenadas teóricas y políticas de la historia y del momento actual de la historia: las postrimerías de la esclavitud y el colonialismo. ŽiŽek ignora el hecho de que no podemos reflexionar sobre el género binario fuera del contexto de la esclavitud racial y el colonialismo dentro del cual se forjó»[35]. Así pues, no es solo que el racismo y el colonialismo movilicen y manipulen, sino que el género binario emergió en el contexto de la esclavitud racial… ¿Qué decir, por tanto, del hecho evidente de que todas las cosmologías premodernas se basan precisamente en el «género binario», en la interacción de los «principios cósmicos» masculino y femenino? (Por no mencionar la confusión habitual entre diferencia/antagonismo sexual y «género binario»).

Estos dos aspectos —la imposición de valores occidentales como los derechos humanos universales y el respeto por las distintas culturas independientemente de los horrores que pueden formar parte de estas culturas— son los dos lados de la misma mixtificación ideológica. La defensa anticolonialista multiculturalista de la multiplicidad de modos de vida es también falsa: oculta que existen antagonismos dentro de estos modos de vida concretos, y justifica actos de brutalidad, sexismo y racismo como expresiones de una cultura particular que no tenemos derecho a juzgar con el patrón de los valores occidentales extranjeros.

Este aspecto debería rechazarse como marginal: desde Boko Haram y Mugabe hasta Putin, las críticas anticolonialistas a Occidente parecen cada vez más un rechazo de la confusión «sexual» occidental y la exigencia de un regreso a la jerarquía sexual tradicional. Es cierto, por supuesto, que la exportación inmediata del feminismo occidental y de los derechos humanos individuales puede servir de herramienta neocolonialista ideológica y económica (todos recordamos que algunas feministas estadounidenses apoyaron la intervención de su país en Irak como una manera de liberar a las mujeres iraquíes, mientras que el resultado es exactamente el contrario). No obstante, en ningún caso deberíamos extraer la conclusión de que los izquierdistas occidentales deben llevar a cabo un «compromiso estratégico», tolerando en silencio «costumbres»

que humillan a las mujeres y los gay en nombre de una lucha antiimperialista «más amplia».

Sin embargo, la oposición entre la política sexual del fundamentalismo religioso (cuyos casos extremos son el ISIS y Boko Haram) y el radicalismo de las LGBT+ forma un eje de excesos del que deberíamos distinguir otro eje, la oposición entre las dos posturas «normales» (y mucho más predominantes): la ideología de la familia conservadora «normal», siempre dispuesta a deplorar los excesos extremistas, y la postura «normal» de la permisividad liberal, que apoya el feminismo y los derechos de los gay, pero que prefiere rechazar y burlarse de los excesos de las LGBT+. El eje básico es este, y cada uno de los dos polos opuestos tiende a rechazar su versión radicalizada (la extrema subordinación estilo musulmán de las mujeres también la rechazan los musulmanes conservadores moderados; las medidas excesivas defendidas por las LGBT+ son también rechazadas por los defensores convencionales de los derechos de las mujeres y de los gay). Cada bando rechaza sus extremos como su propia excrecencia patológica, como algo que pertenece a aquellos que han perdido la correcta medida humana.

La lucha comunista por la emancipación universal significa *una lucha que atraviesa cada identidad particular, dividiéndola desde dentro*. Cuando hay racismo, cuando hay dominación sobre las mujeres, es siempre parte inherente de un «modo de vida» concreto, el envés bárbaro inherente de una cultura particular. En el mundo occidental «desarrollado», la lucha comunista significa una lucha brutal y honesta contra todas las formaciones ideológicas que, aunque se presenten como «progresistas», sirven de obstáculo a la emancipación universal (el feminismo liberal, etc.); lo que significa no solo atacar nuestros propios fundamentalismos racistas y religiosos, sino también demostrar que surgen de las incoherencias del liberalismo imperante. Y en los países musulmanes la estrategia comunista no debería defender en absoluto el «modo de vida» tradicional, que incluye crímenes de honor, etc.; no solo debería colaborar con las fuerzas que en esos países combaten al patriarcado tradicional, sino que también debería dar un crucial paso adelante y demostrar que, lejos de ser un punto de resistencia contra el capitalismo global, esa tradición ideológica es una herramienta directa del neocolonialismo imperialista.

6.
La tentación populista

El simple arte de defecar en público

El 18 de febrero de 2017, hablando del terrorismo, Donald Trump mencionó el incidente de «anoche en Suecia», solo que, tal como los comentaristas suecos se apresuraron a señalar, la noche anterior no había habido ningún «incidente» en Suecia… Uno no puede evitar recordar el famoso diálogo entre Gregory, el detective de Scotland Yard, y Sherlock Holmes en el relato «Estrella de Plata»:

> —¿Desea llamar mi atención sobre algún otro detalle?
> —Sí, sobre el curioso incidente del perro de aquella noche.
> —El perro no hizo nada aquella noche.
> —Ese es el curioso incidente.

O, en la versión de Trump, un periodista le pregunta: «Señor presidente, ¿desearía llama la atención de la prensa sobre algún detalle?». Trump contesta: «Sobre el curioso incidente de anoche en Suecia».

El sorprendido periodista reacciona: «Pero anoche en Suecia no hubo ningún incidente». A lo que Trump le replica: «Ese fue el curioso incidente». Este breve diálogo revela la verdad de la propaganda de «hechos alternativos» que Trump promueve a base de escándalos: la «curiosidad» no reside en los hechos mencionados por Trump, sino en cómo presenta como hechos cosas que no han ocurrido.

Sin embargo, la inexactitud de Trump con los hechos no es más que un efecto de algo más profundamente inquietante. Cuando se anunció que, entre julio y septiembre de 2015, tendría lugar en el suroeste de los Estados Unidos el «Jade Helm 15» —una serie de importantes ejercicios militares—, los medios de comunicación de inmediato alentaron el recelo de que se trataba de un complot federal para poner a Texas bajo la ley

marcial, una violación directa de la Constitución. Encontramos a todos los sospechosos habituales en esta paranoia conspirativa, entre ellos a Chuck Norris; lo más delirante fue la página web All News PipeLine, que vinculaba los ejercicios militares con el cierre de diversas megatiendas Walmart en Texas: «Estas enormes tiendas, ¿pronto se utilizarán como "centros de distribución de comida" y para albergar el cuartel general de tropas invasoras procedentes de China, llegadas para desarmar a los estadounidenses uno por uno tal como prometió Michelle Obama a los chinos antes de que Obama abandonara la Casa Blanca?»[1]. Lo que convierte este asunto en algo tan siniestro es la ambigua reacción de los líderes republicanos de Texas: el gobernador Greg Abbott ordenó a la Guardia Estatal que vigilara los ejercicios, mientras que Ted Cruz exigió detalles al Pentágono… Los conservadores de Texas sentían un odio tan grande hacia Obama que estaban dispuestos a creer que Obama quería facilitar la invasión china del suroeste de los Estados Unidos, y aunque los líderes republicanos de Texas naturalmente no estaban dispuestos a aceptar esas disparatadas teorías conspiratorias, sin embargo querían manifestar su solidaridad con los fanáticos anti-Obama que había entre sus votantes.

Estos extraños incidentes solo se pueden comprender en el contexto del conflicto entre los dirigentes del Partido Republicano y su elemento religioso-populista activo en fenómenos como el Tea Party. Trump, como fenómeno mediático, es una respuesta a este conflicto: se trata simplemente de mantener unidos a los dos componentes heterogéneos del Partido Republicano: el populismo y las grandes empresas. Aunque Trump ha apoyado al Tea Party, sin duda no es uno de esos derechistas lunáticos. Si uno analiza atentamente su programa, encontramos la agenda habitual republicana: desregulación e impuestos bajos en lo económico, rechazo del calentamiento global (al que se califica de engaño), política exterior proisraelí, cristianismo antiaborto, etc. En todo caso, su programa es incluso relativamente moderado (reconoce muchos de los logros de los demócratas, y su postura hacia el matrimonio gay es ambigua). La función de sus «saludables» provocaciones y sus vulgares salidas de tono consiste precisamente en enmascarar que su programa es de lo más normal y corriente.

Por eso la derecha republicana «racional» y moderada se halla en estado de pánico después del declive de las perspectivas de Jeb Bush, y busca desesperada una nueva cara, e incluso han acariciado la idea de movilizar a Bloomberg, etc. Lo que hay que hacer es abordar una cuestión más básica:

el auténtico problema reside en la propia posición «racional» y moderada. El hecho de que el discurso capitalista «racional» sea incapaz de convencer a la mayoría, y que esta sea mucho más proclive a abrazar una postura antielitista y populista no debe considerarse un simple caso de primitivismo de la clase baja: los populistas detectan perfectamente la irracionalidad de este enfoque racional, y su rabia dirigida contra instituciones sin rostro que regulan sus vidas de una manera nada transparente está plenamente justificada.

Trump es la expresión más pura de esta tendencia hacia la degradación de la vida pública. ¿Qué hace para «robar protagonismo» en los debates públicos y las entrevistas? Ofrece una mezcla de vulgaridades «políticamente incorrectas»: pullas racistas (contra los emigrantes mexicanos), cuestiona el lugar de nacimiento de Obama y su título universitario, lanza ataques de mal gusto contra las mujeres, ofende a héroes de guerra como John McCain… A mediados de diciembre de 2015 Trump se burló de Hillary Clinton por tardar en reincorporarse a un debate, después de una pausa publicitaria, porque había ido al cuarto de baño: «¿Qué le ha pasado? Estoy mirando el debate y ha desaparecido. ¡¿Adónde ha ido?!», dijo en un mitin en Michigan, a lo que añadió: «Ya sé adónde ha ido. Es desagradable. No quiero hablar de ello»[2]. Sus palabras contienen un misterio: ¿exactamente en qué sentido es desagradable ir al cuarto de baño? ¿No lo hacemos todos (a excepción de Kim Jong-il, según algunos medios de comunicación oficiales de Corea del Norte)? Lo que resulta realmente desagradable es hablar de ello en público, por lo que es el propio Trump quien resulta desagradable en sus comentarios. Estas ocurrencias de mal gusto pretenden señalar que a Trump no le interesan los falsos modales y «dice abiertamente lo que él (y mucha gente normal) piensa». En pocas palabras, deja claro que, a pesar de sus miles de millones, es un tipo tan normal y corriente como el pueblo llano.

Sin embargo, estas vulgaridades no deberían engañarnos: sea lo que sea Trump, no es un marginado peligroso. Su verdadero secreto es ese: ahora que ha ganado, en realidad no cambiará nada, en contraste con Bernie Sanders, el demócrata izquierdista cuya ventaja clave sobre la convencional izquierda liberal políticamente correcta era que comprendía y respetaba los problemas y miedos de los trabajadores y granjeros corrientes. El duelo electoral realmente interesante habría sido entre Trump como candidato republicano y Sanders como candidato demócrata.

Hace un tiempo, Donald Trump fue comparado de manera poco halagüeña con un hombre que defeca ruidosamente en el rincón del cuarto en el que se celebra un cóctel de clase alta[3]. Muy bien, pero la cuestión es: ¿eran sustancialmente mejores los demás candidatos republicanos para la presidencia de los Estados Unidos? Probablemente todos recordamos la escena de *El fantasma de la libertad* de Buñuel, donde se invierten las relaciones entre comer y defecar: la gente se sienta en sus retretes alrededor de una mesa, charlando plácidamente, y cuando quieren comer le preguntan discretamente a la asistenta: «¿Dónde está ese lugar, ya sabe?», y se escabullen a una habitacioncita que hay en la parte de atrás. ¿No son los candidatos republicanos —por prolongar la metáfora— como esa reunión en la película de Buñuel? ¿Y no se puede decir lo mismo de muchos líderes políticos de todo el mundo? ¿Acaso Erdogan no defecó en público cuando, en un ataque de paranoia, tachó a los críticos con su política hacia los kurdos de traidores y agentes extranjeros? ¿No defecó en público Putin cuando (en una vulgaridad pública perfectamente calculada dirigida a aumentar su popularidad en el país) amenazó a un crítico con su política en Chechenia con la castración médica? ¿No defecó en público Sarkozy cuando en 2008 le soltó a un granjero que se negó a estrecharle la mano: «*Casse-toi, alors, pauvre con!*» (una traducción muy suave sería: «¡Vete a la porra, pobre idiota!», aunque su sentido real sería mucho más parecido a «¡Que te den, capullo!»)? Y la lista prosigue, y ni siquiera la izquierda se salva de esa degradación. He aquí un ejemplo del racismo de los supuestos «radicales» de izquierda en su expresión más brutal, combinada con una pasmosa ignorancia de los hechos[4]. Su autor es el difunto John Pilger:

> Yugoslavia era una federación sorprendentemente independiente y multiétnica, aunque imperfecta, que representaba un puente económico y político en la Guerra Fría, cosa que no era aceptable para una Comunidad Europea en expansión, sobre todo para la Alemania recién unificada, que había comenzado a volver la mirada hacia el este para dominar su «mercado natural» en las provincias yugoslavas de Croacia y Eslovenia. Cuando los europeos se reunieron en Maastricht en 1991, sellaron un pacto secreto; Alemania reconoció a Croacia y Yugoslavia quedó condenada. En Washington, los Estados Unidos se aseguraron de que el Banco Mundial no le hiciera ningún préstamo a la economía yugoslava en apuros, y la difunta OTAN se reinventó como agente de la ley[5].

Por cierto, hay que señalar que Eslovenia y Croacia no eran «provincias», sino repúblicas soberanas autónomas cuyo derecho a la secesión estaba explícitamente reconocido por la constitución federal. Reducir a las demás repúblicas a «provincias» forma parte de la política nacionalista serbia: Yugoslavia había quedado condenada años antes de 1991. Pilger supera incluso su nivel habitual de calumnia al caracterizar a Kosovo de manera

abiertamente racista como una tierra «que carece de economía formal y que de hecho está gobernada por bandas criminales que trafican con drogas, contrabando y mujeres». Ni siquiera la habitual propaganda nacionalista serbia lo habría expresado tan claramente (aunque, por supuesto, habrían estado de acuerdo con él). Pero Pilger de ningún modo está solo a la hora de recurrir al racismo al hablar de Yugoslavia: a fin de justificar el desplazamiento hacia una posición más «equilibrada» (es decir, básicamente proserbia) en los últimos años de la guerra de Yugoslavia y sus consecuencias, a algunos prestigiosos colaboradores de la *New Left Review* les gustaba nombrar el «egoísmo» esloveno como la principal causa de la desintegración de Yugoslavia y de la guerra posterior. Uno de ellos me dijo en privado que, antes de que estallara la guerra, se debería haber sobornado al ejército yugoslavo (¡el mismo ejército que, un poco después, se puso completamente al servicio de la política de Milošević!) para que no se pusiera de parte de Milošević; es decir, se le debería haber concedido un par de miles de millones de dólares más para su presupuesto. La lógica de esta afirmación es, básicamente, que los eslovenos deberían haber sobornado a los bandidos que planeaban atacarlos. Y, por cierto, ese mismo colaborador de la revista me dijo en privado en 1994, cuando explotó una bomba en un abarrotado mercado de Sarajevo y mató a docenas de civiles, que fuentes confidenciales le habían informado de que los bosnios habían atentado contra sí mismos para ganarse las simpatías de Occidente…

Este extraño pacto de «viejos camaradas» entre los mandarines de la izquierda radical del Reino Unido y las turbias figuras de la clase dirigente conservadora no carece de ironía, y podemos observar cómo Pilger, el gran crítico del neocolonialismo occidental, se unió a él aceptando la versión del establishment franco-británico del siniestro plan vaticano-alemán de ampliar su influencia en los Balcanes destruyendo Yugoslavia, otro ejemplo en el que la izquierda «radical» se basa en los datos proporcionados por el establishment diplomático conservador[6].

El problema con que nos encontramos aquí es lo que Hegel denominó *Sittlichkeit*: las convenciones, el espeso trasfondo de las reglas (no escritas) de la vida social, la gruesa e impenetrable sustancia ética que nos dice lo que podemos hacer y lo que no. Hoy en día las reglas se desintegran: lo que hace un par de décadas era imposible oír en un debate público ahora se pronuncia con total impunidad. Podría parecer que esta desintegración viene contrarrestada por el aumento de la corrección política, que describe

de manera exacta lo que no se puede decir; sin embargo, un análisis más afinado deja claro de inmediato que la regulación políticamente correcta participa en la misma desintegración de la sustancia ética.

La dimensión específica de la cortesía se localiza entre los dos extremos de pura moralidad interior y legalidad externa: mientras que estos dos extremos se construyen de una manera conceptual muy precisa (el sujeto actúa moralmente solo si la motivación de su acto es un puro deber no contaminado por ninguna consideración patológica; el sujeto actúa legalmente si sus actos externos no violan ninguna prohibición ni regulación legal), la cortesía (los buenos modales, la galantería, etc.) es algo más que obedecer la legalidad externa y menos que la pura actividad moral. Se trata del dominio ambiguo e impreciso de lo que uno no está obligado hacer (si no lo hace, no infringe ninguna ley), pero que, sin embargo, se espera que haga. Nos enfrentamos aquí con regulaciones implícitas y tácticas, con cuestiones de tacto, con algo con lo que el sujeto mantiene como regla una relación no meditada: algo que forma parte de nuestra sensibilidad espontánea, una densa textura de costumbres y expectativas que constituyen nuestra sustancia de convenciones heredadas. En cuanto que tal, este dominio es el dominio de ideología por excelencia en su forma más pura: el aire que respiramos de manera espontánea en nuestras interacciones cotidianas, actitudes que aceptamos como algo conocido y evidente. Por expresarlo en términos althusserianos, este dominio es el dominio de los aparatos y prácticas ideológicos, el dominio que, por utilizar términos del propio Kant, permite a los individuos «esquematizar» sus normas morales legales y abstractas, convertirlas en parte de su experiencia vital.

Pero ¿por qué hablar hoy en día de cortesía y buenos modales, cuando nos enfrentamos a problemas que parecen mucho más «reales» y acuciantes? Es como si retrocediéramos al nivel de la famosa observación de De Quincey acerca del simple arte de asesinar: «¿Cuánta gente comienza desatando el terror y catástrofes económicas y acaba comportándose como un cenutrio en una fiesta?». Pero los modales tienen importancia: en situaciones tensas, son algo crucial, una fina línea que separa la barbarie de la civilización. Al abordar estas recientes expresiones de vulgaridad pública, merece observarse un hecho sorprendente. En los años sesenta, las esporádicas vulgaridades se asociaban con la izquierda política: los estudiantes revolucionarios a menudo utilizaban un lenguaje vulgar para dar énfasis a sus diferencias con la política oficial y su jerga

distinguida. Hoy en día, el lenguaje vulgar es casi exclusivamente prerrogativa de la derecha radical, así que la izquierda se halla en la sorprendente posición de defender la decencia y los buenos modales en público. (*Casi* exclusivamente: también aparecen señales de recientes vulgaridades entre la izquierda políticamente correcta. En la página web de *The New Republic*, Alex Shephard comienza su artículo sobre mí: «La última vez que pasó por nuestras manos una recopilación de los fluidos corporales de Slavoj ŽiŽek…»[7]. Y ello en una publicación que por otra parte deplora la vulgaridad de Trump y la degradación de la manera en que la gente se expresa en público…).

Esta defensa, naturalmente, siempre corre peligro de degenerar en corrección política: la necesidad de reglas políticamente correctas surge cuando las convenciones no escritas ya no son capaces de regular eficazmente las interacciones cotidianas, y en lugar de costumbres espontáneas seguidas de una manera no meditada, tenemos reglas explícitas (los «negros» se convierten en «afroamericanos», los «gordos» en «gente con problemas de peso», etc.). La gran víctima de dichas operaciones es precisamente el nivel de «mentiras sinceras», de fingimiento. Bajo el régimen discursivo políticamente correcto, no basta con seguir las reglas externas de la cortesía: se espera que uno sea «sinceramente» respetuoso con los demás, y todo el tiempo se pone en duda la sinceridad de sus convicciones más íntimas. En pocas palabras, la actitud políticamente correcta llevada al extremo se parece a un protopsicótico que recela de la sinceridad de nuestra cortesía de forma casi paranoica: en cuanto le hemos dicho: «Hola, me alegro de verte», su reacción es: «¿De verdad te alegras de verme, o no eres más que un hipócrita?».

En cuanto a la sustitución de la palabra «tortura» por «técnicas de interrogatorio mejoradas», deberíamos observar que en este caso nos enfrentamos con una extensión de la lógica de lo políticamente correcto: del mismo modo que los «discapacitados» se convierten en «personas con deficiencia motriz», la «tortura» se convierte en una «técnica de interrogación mejorada» (y del mismo modo, la «violación» podría pasar a ser una «técnica de seducción mejorada»). La cuestión fundamental es que la tortura —la violencia brutal practicada por el Estado— se convirtió en algo públicamente aceptable en el mismísimo momento en que el lenguaje público se convirtió en políticamente correcto para proteger a las víctimas

de la violencia simbólica. Estos dos fenómenos son las dos caras de la misma moneda.

Se impone aquí un paralelismo con la violación: ¿y si una película mostrara una violación brutal con la misma perspectiva neutra y afirmara que hay que evitar el moralismo vulgar y comenzar a pensar en la violación en toda su complejidad? Las tripas nos dicen que hay algo que no funciona: me gustaría vivir en una sociedad en la que la violación se considere simplemente inaceptable, de manera que cualquiera que la defienda parezca un idiota excéntrico, y no en una sociedad en la que uno tenga que refutarla con argumentos. Y lo mismo con la tortura: una señal de progreso ético es el hecho de que la tortura se rechace «dogmáticamente» como algo repugnante sin tener que argumentarlo.

Además, el espacio público de izquierdas está cada vez más dominado por las reglas de la cultura del tuit: réplicas breves, tapabocas, comentarios sarcásticos o indignados, sin espacio para una discusión o argumentación ponderada. Se toma un pasaje (una frase, o incluso una parte de una frase) y se reacciona contra ella. Por ejemplo, muchos críticos reaccionaron a mi análisis de la figura antisemita del judío como intruso extranjero que perturba la armonía social acusándome de antisemita, ignorando completamente el hecho de que la afirmación de que «los judíos son intrusos extranjeros» es la mismísima afirmación que rechazo como una operación ideológica ejemplar que pretende ocultar los antagonismos sociales: simplemente seleccionaron algunas palabras y las utilizaron para atacarme… La postura que sostiene estos tuits es una mezcla de fariseísmo, corrección política y sarcasmo brutal: en cuanto se percibe algo que parece problemático, se dispara automáticamente una respuesta, que por lo general es un tópico políticamente correcto. Aunque a los críticos les gusta recalcar que rechazan la normatividad (la «norma heterosexual impuesta», etc.), su postura es la de una normatividad implacable que denuncia cada mínima desviación del dogma políticamente correcto como «transfobia», «fascismo», o lo que sea. De manera que la cultura del tuit, que combina la tolerancia y la franqueza oficiales con la intolerancia extrema hacia los puntos de vista distintos, simplemente imposibilita cualquier pensamiento crítico. Es una auténtica imagen especular de la ciega furia populista a lo Donald Trump, y es al mismo tiempo una de las razones por las que la izquierda es tan a menudo ineficaz a la hora de enfrentarse al populismo de derechas, sobre todo en la Europa actual. Si uno menciona que este populismo extrae buena parte de su energía del

descontento popular de los explotados, de inmediato se le acusa de «esencialismo de clase»…

¿El inicio de una buena amistad? Cuando la izquierda descubrió la pertenencia

Aparte de la tentación de unirse al centro liberal contra el Lobo Feroz, otra reacción izquierdista no menos deplorable ante el auge de la furia populista es una variación del antiguo tema de «si no puedes derrotarlos, únete a ellos». Desde Grecia hasta Francia, está surgiendo una tendencia en lo que quedó de izquierda radical: el redescubrimiento del nacionalismo. De repente, el universalismo queda descartado, rechazado como la difunta contrapartida cultural y política del capital global «sin raíces» y sus expertos financieros tecnócratas, en el mejor de los casos la ideología de los socialdemócratas habermasianos que defienden el capitalismo global con rostro humano. El redescubrimiento de este nacionalismo obedece a una razón evidente: el auge del populismo nacionalista de derechas en Europa occidental es en este momento la fuerza política más poderosa que defiende la protección de los intereses de la clase trabajadora, y al mismo tiempo es la fuerza política más poderosa capaz de provocar auténticas pasiones políticas. De manera que la idea es la siguiente: ¿por qué la izquierda debería abandonar el campo de las pasiones nacionalistas a la derecha radical? ¿Por qué no debería «arrebatarle *la patrie* al Frente Nacional»? ¿Acaso la izquierda radical no podría movilizar esas mismas pasiones nacionalistas y utilizarlas como una poderosa herramienta contra la sociedad global actual, el reino de un capitalismo financiero sin raíces cada vez más desatado? El populismo antiinmigración también devuelve la pasión a la política, pues habla en términos de antagonismos, de Nosotros contra Ellos, y uno de los signos de la confusión entre lo que queda de la izquierda es la idea de que se debería adoptar este apasionado enfoque de la derecha: «Si Marine Le Pen puede hacerlo, ¿por qué no podemos hacerlo también nosotros?». Por lo tanto, ¿deberíamos regresar al ideal de un Estado-nación fuerte y movilizar las pasiones nacionales? Una lucha ridícula, perdida de antemano.

Una vez que se acepta ese horizonte, el hecho de que el rasgo principal de la derecha radical de hoy sea la crítica de la tecnocracia de Bruselas desde el punto de vista de la soberanía nacional, queda claro por qué se ha

convertido en un argumento para el patriotismo de izquierdas. En Grecia es la oposición entre Varoufakis y Lapavitsas, que se burló de la iniciativa DIEM de Varoufakis por su paneuropeísmo anodino que de antemano acepta el terreno del enemigo.

Especialmente interesante es la participación en esta polémica, una vez más, de Frédéric Lordon, crítico implacable del capitalismo global financiarizado (sobre todo de su versión Bruselas). Lordon se esfuerza por aportar una base filosófica a la rehabilitación izquierdista de la «pertenencia» (a una comunidad concreta, a un modo de vida, etc.) extrayéndola del pensamiento de Spinoza. Ataca la tradición individualista cartesiana del sujeto abstracto que posee libre albedrío, sin raíces sustanciales, que sobrevive en el existencialismo y en la celebración posmoderna actual del «hibridismo», desde la postura de Spinoza como «el pensador capaz de emanciparnos de las ilusiones del libre albedrío y de la elección individual sin ataduras, permitiéndonos comprender las luchas humanas por la existencia de una manera materialista desengañada»[8]. Contra el individualismo posnacional y el universalismo rotundo, Lordon defiende

> una concepción spinoziana de la comunidad constituida por la convergencia alrededor de una emoción compartida —una idea común del bien y del mal, por ejemplo— que la vertical de la soberanía establece como condición de pertenencia. La percepción que tiene de sí misma una comunidad supera las emociones individuales de sus miembros, y crea algo que es parte de ellos y está al mismo tiempo más allá. Para Spinoza, este acceso es el potencial de la multitud, que a su debido tiempo provoca unas protestas[9].

Los mecanismos que explican el inicio y el fin de las totalidades sociales, el mecanismo que regula cómo los individuos se ven «atrapados» en un espacio social, es el de la «imitación de los afectos» (*imitatio afecti*), y su condición es universal, es una «necesidad antropológica de clausura y exclusión»[10], el mecanismo elemental de cómo surgen los grupos en cuanto que entidades cerradas que excluyen a otras. La imitación de los afectos opera a un nivel más básico que la idea liberal-individualista de los sujetos singulares que establecen vínculos que encajan con sus intereses. El punto de arranque de Spinoza no es el individuo, sino la multitud, un terreno pluriverso de interconexiones caóticas que se resisten a la centralización (la subordinación a Uno). El concepto de multitud como masa es fundamentalmente ambiguo: la multitud se resiste a la imposición de Uno, pero al mismo tiempo designa lo que denominamos la «turba», un estallido desaforado e «irracional» de violencia que, mediante la *imitatio afecti*, se alimenta y se impulsa a sí misma. Esta profunda idea de Spinoza

se pierde en la ideología actual de la multitud: la absoluta «indecidibilidad» de la multitud designa un mecanismo que engendra vínculos sociales, y *el mismísimo* mecanismo que apoya, digamos, la formación entusiasta de solidaridad social también apoya la explosiva propagación de la violencia racista. Tal como Deleuze desarrolló posteriormente en un sentido spinoziano, los afectos no son algo que pertenece a un sujeto y que se transmite a otro sujeto; afectan a la función a un nivel preindividual, como intensidades que flotan libremente, que no pertenecen a nadie y circulan «por debajo de» la intersubjetividad.

La siguiente consecuencia filosófica es el absoluto rechazo de la negatividad: cada entidad lucha por su plena realización, y todos los obstáculos proceden del exterior. En pocas palabras, puesto que toda entidad lucha por persistir en su propio ser, nada se puede destruir desde dentro, pues todo cambio debe proceder del exterior. (Lo mismo se puede aplicar al caso de Lordon: el conflicto de las pasiones es irreducible, pero sigue siendo externo, entre grupos totalizados por un *conatus* —esfuerzo— compartido).

Es esta afirmación de la positividad del ser lo que fundamenta la ecuación radical del poder y derecho de Spinoza: la justicia significa que a toda entidad se le permite desarrollar libremente sus potenciales de poder inherentes, es decir, la cantidad de justicia que se me debe iguala mi poder. El impulso definitivo de Spinoza es aquí antilegalista: el modelo de impotencia política es para él la referencia a una ley abstracta que ignora la red diferencial concreta y la relación de fuerzas. Para Spinoza, un «derecho» es siempre un derecho a «hacer», actúa sobre las cosas según la propia naturaleza, no es el derecho (judicial) a «tener», a poseer cosas. Es precisamente esta ecuación de poder y derecho lo que, en la última página de su *Tractatus politicus*, evoca Spinoza como argumento básico para la inferioridad «natural» de las mujeres:

> si las mujeres fueran iguales por naturaleza a los varones y poseyeran igual fortaleza de ánimo e igual talento (tal es el mejor índice del poder y, por tanto, del derecho humano), sin duda que, entre tantas y tan diversas naciones, se encontrarían algunas en que ambos sexos gobernaran por igual, y otras en que los varones fueran gobernados por mujeres y fueran educados de forma que su poder intelectual fuera menor. Pero como esto no sucedió en parte alguna, podemos afirmar rotundamente que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, son inferiores a ellos[11].

Deberíamos comparar aquí a Spinoza con la ideología liberal burguesa convencional, que garantiza a las mujeres el mismo estatus legal que los hombres, relegando su inferioridad a un hecho «patológico» legalmente

irrelevante (y, de hecho, todos los grandes antifeministas burgueses, desde Fichte hasta Otto Weininger, siempre procuraron recalcar que, «por supuesto», la desigualdad de los sexos no debería traducirse en desigualdad ante la ley). Además, deberíamos leer la ecuación de Spinoza de poder y derecho en el contexto del famoso pensamiento de Pascal: «Sin duda es justa la igualdad de bienes, pero no pudiendo hacer que sea fuerza obedecer a la justicia, se ha hecho que sea justo obedecer a la fuerza, y no pudiendo fortificar la justicia, se ha justificado la fuerza, al fin de que fuesen juntos lo justo y lo fuerte, y hubiese paz, que es el supremo bien»[12]. En este pasaje resulta crucial la lógica *formalista* subyacente. La *forma* de la justicia importa más que su contenido: la forma de la justicia debería mantenerse aunque sea, por lo que respecta a su contenido, la forma de lo opuesto, de la injusticia. Y, podríamos añadir, esta discrepancia entre forma y contenido no es solo el resultado de circunstancias concretas y desafortunadas, sino constitutiva de la mismísima idea de justicia: la justicia es «en sí misma», en su mismísima idea, la forma de la injusticia, a saber una «fuerza justificada». Generalmente, cuando nos enfrentamos a un falso juicio en el que el resultado está fijado de antemano por intereses y poderes políticos, hablamos de una «parodia de la justicia»: finge ser justicia, mientras que es una mera exhibición de poder o corrupción sin tapujos que pasa por justicia. Sin embargo, ¿y si la justicia es «en cuanto que tal», en su mismísima idea, una parodia? ¿No es esto lo que da a entender Pascal cuando concluye, de manera resignada, que si la fuerza no equivale a justicia, entonces que la justicia equivalga a la fuerza (es decir, se subordine al poder)?

En contraste con Spinoza, Lordon no ve el juego subindividual de pasiones como un mecanismo peligroso que el sujeto racional consciente tenga que controlar y regular, sino como un mecanismo que (también) puede cimentar el «progreso democrático radical, entendido como el "enriquecimiento de la vida gracias a afectos dichosos"»[13], los afectos compartidos pueden ser también los de una vida afirmativa y dichosa. (Incluso el consumismo tiene su lado bueno: lo que motiva al consumidor no es el hambre ni otras necesidades dolorosas, sino la dicha de la satisfacción sensual y del espíritu emprendedor). Al referirse a —entre otros— Marx, Durkheim, Mauss y Bourdieu, Lordon propone una especie de «estructuralismo de las pasiones». Las estructuras sociales y económicas determinan directamente a los individuos a un nivel subindividual de pasiones colectivizadas: «los seres humanos se mueven en primera

instancia por sus pasiones, que a su vez, a fin de cuentas, están determinadas por las estructuras sociales»[14]. A no ser que nos libremos de las filosofías políticas y sociales del sujeto, no podemos complementar las estructuras objetivas con un régimen de deseos y afectos arraigados en estas estructuras. Ni siquiera el comunismo, la idea más radical de emancipación universal, puede verse privado de la «pertenencia» como rasgo fundamental de todo vínculo social:

> Gobernados por pasiones divergentes, los humanos nunca se combinarán en una armonía pacífica y espontánea […]. Reivindicar simplemente un comunismo de la razón es hacer como si no existiera el peso del afecto común. Para evitar la implosión, todas las colectividades numerosas requieren un derecho o poder vertical, el cual, aunque tiene a la multitud como única base […] se alza sin embargo por encima de ella[15].

En consecuencia, cualquier posnacionalismo supone «el rechazo de esta condición fragmentaria de la vida social humana, su separación en diferentes grupos de pertenencia»[16], pues las formas verticales de emancipación solo pueden surgir en esta base de pertenencia afectiva compartida. Así, Lordon ataca a la izquierda antinacionalista, rechazando sus exigencias como «"los grotescos llamamientos de los ricos" a "liberarse de la pertenencia" sin reconocer hasta qué punto se benefician de su propia pertenencia». De nuevo, Lordon contrasta esta pertenencia oculta de los autoproclamados universalistas desarraigados con

> la realidad de la ausencia de Estado, la pesadilla de la absoluta no inclusión, que sobrevive en los sin papeles y sin derechos, que sin duda luchan por la ciudadanía, por la pertenencia […]. Negar los afectos nacionales en la metrópolis y reconocerlos, de una manera romántica o condescendiente, para los subalternos, es pura hipocresía. Uno nunca está totalmente libre de la pertenencia nacional: quedamos atrapados por una nación desde que nacemos[17].

Lordon ataca aquí a Badiou, el cual, en su radicalismo universal sigue siendo «profundamente francés», pero por encima de todo ataca a Habermas y a Ulrich Beck, por su anodino universalismo: en la Europa actual la reivindicación popular nacionalista de la soberanía contra su confiscación financiera «indica la urgencia de repensar el Estado nacional en su relación con la emancipación colectiva»[18]. Deberíamos librarnos de la peligrosa idea de que toda «territorialización» —delimitación, trazado de una línea de separación— es en sí misma casi protofascista, un acto de posesión que pretende separar lo «nuestro» de lo «suyo», y que solo el flujo abierto y sin barreras es realmente «progresista», como si no existiera una manera propiamente izquierdista de trazar una frontera. La ironía de esa pasión por la «desterritorialización» es que ocurre en un momento en el que, desde Palestina hasta muchos otros lugares, abundan los actos

desesperados para proteger un territorio contra el libre flujo del capitalismo global.

Estrechamente vinculada a esta reafirmación de la pertenencia nacional como componente de la identidad de izquierdas encontramos la idea del populismo de izquierdas, cuya principal teórica es Chantal Mouffe[19]. Según su diagnóstico de la situación, la principal razón de la derrota de la izquierda es su postura no combativa de argumento racional y de universalismo anodino, el haber renunciado a las luchas ideológicas apasionadas, personificada por Giddens, Beck y Habermas. Esta Tercera Vía pospolítica no pudo combatir eficazmente la lógica antagonista de Nosotros contra Ellos, movilizada con éxito por los populistas de derechas antiinmigración como Marine Le Pen en Francia. Por consiguiente, la manera de combatir este populismo de derechas consiste en recurrir al populismo de izquierdas, que, al tiempo que mantiene las coordenadas populistas básicas (la lógica de Nosotros contra Ellos, el «pueblo» contra una élite corrupta), las llena de contenido izquierdista: «Ellos» no son los pobres refugiados o los inmigrantes, sino el capital financiero, la burocracia estatal tecnocrática, etc. Este populismo va más allá del antiguo anticapitalismo de la clase obrera: intenta conjugar una multiplicidad de luchas, de la ecología al feminismo, del derecho al trabajo a la educación libre y la sanidad pública, etc., como está haciendo Podemos en España. Sin embargo, esta fórmula de politización antagonista, de confrontación apasionada contra el universalismo anodino, ¿no es precisamente demasiado formal? ¿No ignora la gran pregunta que asoma en un segundo término: por qué décadas atrás la izquierda abandonó la lógica antagonista de Nosotros contra Ellos? ¿No fue por los profundos cambios estructurales del capitalismo, cambios que no se podían enmendar con la simple movilización populista?

Podemos representa la mejor versión del populismo. Contra las arrogantes élites intelectuales políticamente correctas que desprecian la «cerrazón» de la gente corriente y a la que consideran «estúpida» por «votar en contra de sus intereses», su principio organizador consiste en escuchar y organizarlos «desde abajo» contra aquellos que los organizan «desde arriba», más allá de los modelos tradicionales de derecha e izquierda. La idea es que el punto de arranque de la política emancipadora debería ser el sufrimiento y las injusticias experimentadas de manera concreta por la gente corriente en su mundo más cercano (su residencia, el lugar de trabajo, etc.), no visiones abstractas de una sociedad futura

comunista o de cualquier otro tipo. (Por cierto, aunque los nuevos medios de comunicación digitales parecen abrir el espacio a nuevas comunidades, la diferencia entre estas nuevas comunidades y las antiguas resulta fundamental: esas antiguas comunidades no se eligen, naces en ellas, forman el espacio de mi socialización, mientras que las nuevas comunidades (digitales) me instalan en un dominio específico definido por mis intereses, y por tanto dependiente de mi selección. Lejos de firmar el acta de defunción de las antiguas comunidades «espontáneas», el hecho de que estas comunidades *no* se basen en mi libre elección las convierte en superiores a las nuevas comunidades digitales, puesto que me obligan a encontrar mi camino en un mundo vital preexistente y no elegido en el que encuentro diferencias reales —con las que aprendo a lidiar—, mientras que las nuevas comunidades digitales, que se basan en que yo las escoja, mantienen el mito ideológico del individuo que de algún modo existe antes de la vida comunal y es libre de escogerla). Mientras que este enfoque sin duda contiene una pizca (muy grande) de verdad, el problema es que, por expresarlo sin rodeos, *el «pueblo» no existe*. Esta idea no hay que considerarla una afirmación teórica abstracta referida a la inconsistencia de las multiplicidades, etc., sino una tesis que se refiere a un hecho bastante concreto, incluso experimentado. El «pueblo» es un nombre falso para la totalidad social de la que extraemos todos los aspectos de nuestras vidas. En nuestro capitalismo global, la totalidad es «abstracta», invisible: no hay manera de que arraigue en mundos vitales concretos. En otras palabras, en el universo capitalista global, la «experiencia concreta» de formar parte de un mundo vital particular, con sus costumbres, vínculos vitales, formas de solidaridad, etc., *ya es algo «abstracto»* en el sentido estricto de una experiencia particular que borra la espesa red de procesos económicos, sociales, etc., que rigen y regulan este mundo particular concreto. No nos enfrentamos aquí con las actividades no transparentes y «alienadas» del Estado en el capital, sino con la densa red de servicios sociales (agua, electricidad, educación, salud) necesarios para que cualquier comunidad particular pueda funcionar. Aquí es donde Podemos se encontrará con más de un problema si en algún momento llega al poder: ¿qué medidas económicas concretas (aparte de los habituales trucos keynesianos) podrá imponer para limitar el poder del capital?

Formalmente, el problema consiste en cómo combinar los dos ejes: hibridismo/universalidad contra pertenencia patriótica, y capitalismo contra anticapitalismo de izquierdas. Las cuatro posibles combinaciones

están ocupadas: tenemos el capitalismo multicultural global, tenemos una izquierda universalista, tenemos una izquierda patriótica antiglobalización, y tenemos un capitalismo con «características» étnico/culturales locales (China, India…). Esta última combinación es cada vez más poderosa, y demuestra que el capitalismo global es capaz de coexistir con identidades culturales específicas.

En resumen, podemos distinguir claramente dos lecturas opuestas de la actual desintegración del estilo predominante de «fabricación del consentimiento» que abre el espacio a la vulgaridad pública: liberal y populista. Y deberíamos rechazar las dos; de nuevo, nuestra postura debería ser la de «contra el doble chantaje». Primero existe la queja liberal: la rabia popular explotada por figuras como Donald Trump y los populistas antiinmigración europeos entraña un «retroceso de la política cultural»; se trata de vulgaridades demagógicas que hace un par de años no se habrían tolerado en el espacio público, que ahora son un lugar común y que constituyen un «peligro inminente» para nuestra democracia. Luego está la defensa izquierdista del populismo: en la rabia popular que apunta a nuestro alrededor, la gente ha despertado, ha expresado claramente su descontento, y lo que los medios de comunicación dominantes denuncian como un giro peligroso es básicamente un regreso obligado a la lucha de clases. Desde esta perspectiva, los movimientos identificados con los nombres de «Trump» y «Sanders» son dos formas de populismo, de devolver a la política la pasión antisistema antagonista. (Por supuesto es absurdo considerar a Trump, un multimillonario que explota todos los vacíos legales, «antisistema» en ningún sentido de la palabra, aunque esta ha sido la paradoja del populismo desde el principio).

Ambas posturas tienen algo de razón. Por un lado, las buenas maneras nunca deberían subestimarse en la política: un discurso vulgar por definición indica una profunda desorientación política; por otro lado, es cierto que la furia populista de derechas es una forma distorsionada de lucha de clases, tal como ocurrió con el fascismo (está claro que, en el nazismo, «el judío» es una figura codificada del enemigo de clase). No obstante, en cada una de las dos posturas encontramos un error básico. Los críticos liberales del nuevo populismo no entienden que la furia popular no es indicativa del primitivismo de la gente corriente, sino un indicio de la debilidad de la propia ideología liberal hegemónica, que ya no puede fabricar ningún consentimiento, por lo que tiene que recurrir a un funcionamiento de la ideología más «primitivo». Los izquierdistas no se

dan cuenta de que el «populismo» no es una forma neutral a la que se le puede dar un giro fascista-derechista o izquierdista: ya a un nivel formal, el populismo rechaza los antagonismos sociales inmanentes, y desplaza la lucha para poder crear un intruso externo. Aunque por supuesto está claro que el populismo no se solapa necesariamente con la desintegración del discurso público y su entrada en la vulgaridad, sin embargo encontramos una propensión natural del populismo a deslizarse quizá hacia la simplificación vulgar y la agresividad personalizada.

Crisis en la fabricación del consenso

Volviendo a los Estados Unidos, las reacciones de la dirección de ambos partidos, el republicano y el demócrata, al éxito inesperado de Trump y Sanders en las elecciones primarias fue básicamente la misma: su éxito demuestra la crisis de nuestra democracia, es una anormalidad que de alguna manera hemos de controlar y contener… (Lo mismo podemos decir de la dirección de los partidos políticos europeos). Esta reacción dice mucho de cómo funciona realmente nuestra democracia: se tolera si la puede controlar debidamente la clase dirigente, o, como observó Noam Chomsky hace años, «las formas democráticas solo se observan sin ningún temor cuando la amenaza de participación popular queda controlada»[20].

Walter Lippmann, el icono del periodismo estadounidense en el siglo XX, desempeñó un papel clave a la hora de que la democracia americana se comprendiera a sí misma. Aunque políticamente progresista (defendía una política justa hacia la Unión Soviética, etc.), postuló una teoría de los medios de comunicación públicos que contiene una verdad escalofriante. Acuñó la expresión «fabricación del consentimiento», que posteriormente hicieron famosa Herman y Chomsky, pero Lippmann lo decía en un sentido positivo. En *La opinión pública* (1922), escribió que debía surgir una «clase gobernante» para hacer frente al desafío: para él la nación era lo mismo que para Platón, una gran bestia o un rebaño desconcertado, perdido en medio del «caos de las opiniones locales». De manera que el rebaño de ciudadanos debería ser gobernado por una «clase especializada cuyos intereses fueran más allá de lo local». Esta élite debía actuar como una maquinaria de conocimiento que sorteara el principal defecto de la democracia, el ideal imposible del «ciudadano omnicompetente». Así es como funciona nuestra democracia: con nuestro

consentimiento. No hay ningún misterio en lo que Lippmann decía, pues es un hecho evidente; el misterio es que, sabiéndolo, sigamos el juego. Nos comportamos como si fuéramos libres y decidiéramos libremente, y en silencio no solo aceptamos, sino que incluso exigimos que un mandato invisible (inscrito en la mismísima forma de nuestra libertad de expresión) nos diga qué hacer y qué pensar. Tal como sabía Marx hace mucho tiempo, el secreto está en la propia forma. En este sentido, en una democracia cada ciudadano corriente realmente es un rey, pero un rey en una democracia constitucional, un rey que solo decide formalmente y cuya función consiste en firmar medidas propuestas por la administración ejecutiva. Por eso el problema de los rituales democráticos es análogo al gran problema de la democracia constitucional: ¿cómo proteger la dignidad del rey? ¿Cómo mantener la apariencia de que el rey efectivamente decide, cuando todos sabemos que no es cierto? Esta es, por tanto, nuestra triste disyuntiva: los escasos momentos en que nuestra democracia realmente funciona y los votantes pueden elegir de verdad —recordemos los recientes acontecimientos en Grecia— se perciben como una crisis de la democracia. Lo más inquietante es que esta desconfianza hacia la opinión popular tiene un doble filo: también puede dirigirse contra el populismo antiinmigración considerado inaceptable por el establishment liberal. Aquí tenemos el primer gran anticipo de la mezcla de populismo derechista e izquierdista que encontramos en el voto del Brexit en el Reino Unido.

BREXIT, O DESORDEN BAJO EL CIELO

En el último período de su vida, Freud formuló la famosa pregunta: «*Was will das Weib?*», «¿Qué quiere una mujer?», admitiendo su complejidad al enfrentarse al enigma de la sexualidad femenina. Hoy en día surge una perplejidad semejante a propósito del referéndum del Brexit: ¿qué quiere Europa?

Lo que realmente estaba en juego en este referéndum queda claro si lo enmarcamos en un contexto histórico más amplio. En Europa oriental y occidental se ven señales de una reordenación a largo plazo del espacio político. Hasta hace poco, este espacio estaba dominado por dos tipos principales de partidos que se dirigían a todo el cuerpo electoral: un partido de centroderecha (demócrata-cristiano, liberal-conservador, popular…) y un partido de centro izquierda (socialista,

socialdemócrata…), y algunos partidos más pequeños que se dirigían a sectores más reducidos del electorado (ecologistas, neofascistas, etc.). Ahora encontramos cada vez más un solo partido que representa el capitalismo global en cuanto que tal, generalmente con una tolerancia relativa hacia el aborto, los derechos de los gay, las minorías étnicas y religiosas, etc.; y en oposición a este partido surgen formaciones populistas antiinmigración cada vez más fuertes, en cuya periferia asoman grupos directamente neofascistas y racistas. De nuevo, el ejemplo más claro es Polonia: tras la desaparición de los excomunistas, los principales partidos son el partido liberal centrista «antiideológico» del ex primer ministro Donald Tusk y el partido cristiano conservador de los hermanos Kaczyinski. La disputa que mantienen ambos es: ¿cuál de los dos principales partidos, conservadores o liberales, conseguirá presentarse como la encarnación de la no política posideológica al tiempo que rechaza al otro partido por «seguir atrapado en los viejos espectros ideológicos»? A principios de la década de los noventa, los conservadores cobraron ventaja; posteriormente fueron los izquierdistas liberales quienes parecieron ponerse en cabeza, y ahora la hegemonía vuelve a ser de los conservadores.

Así pues, ¿qué quiere Europa? Básicamente, Europa está atrapada en un círculo vicioso que oscila entre la tecnocracia de Bruselas, incapaz de salir de su propia inercia, y la furia popular contra esta inercia, una furia de la que se han apropiado los nuevos movimientos izquierdistas más radicales, pero sobre todo el populismo de derechas. El referéndum del Brexit reflejó esta nueva oposición, y por eso había en él algo que fallaba estrepitosamente. Para verlo, deberíamos echar un vistazo a los extraños compañeros de cama que de repente se vieron reunidos en el campamento del Brexit: los «patriotas» de la derecha, los nacionalistas populistas impulsados por el miedo a los inmigrantes, mezclados con la furia desatada de la clase obrera…, ¿acaso esa mezcla de racismo patriota combinado con la furia de la «gente corriente» no es el caldo de cultivo ideal para una nueva forma de fascismo?

La intensidad de la inversión emocional en el referéndum no debería engañarnos. Las opciones que se ofrecían empañaban las auténticas cuestiones: cómo combatir «acuerdos» como la ATCI, que representa una auténtica amenaza a la soberanía popular; cómo enfrentarse a las catástrofes ecológicas y a los desequilibrios económicos, que alimentan la nueva pobreza y las migraciones, etc. La opción del Brexit significa un serio revés para esas auténticas luchas: basta tener en cuenta que uno de los

importantes argumentos a favor del Brexit era la «amenaza de los refugiados». El referéndum del Brexit es la prueba definitiva de que la ideología (en el sentido marxista de toda la vida de «falsa conciencia») está vivita y coleando en nuestras sociedades. Por ejemplo, el caso del Brexit ejemplifica perfectamente la falsedad de los llamamientos a recuperar la soberanía nacional (el lema de «son los propios ingleses, no unos anónimos burócratas de Bruselas que nadie ha elegido, quienes deberían decidir el destino del Reino Unido»):

> En el núcleo del Brexit encontramos una paradoja que vale la pena manifestar. Inglaterra quiere retirarse del control burocrático y administrativo de Bruselas, un control que, consideran, compromete su soberanía, para poder organizar mejor el desmantelamiento de esa misma soberanía (mediante una sumisión más radical a la lógica del capital global). ¿No encontramos aquí todas las señales de la pulsión de muerte? El organismo quiere morir a su manera, en sus propios términos. Esta es la paradoja que encontramos en el núcleo del pensamiento republicano americano: queremos «recuperar nuestro país» para poder someterlo a él y a todas las circunstancias de la vida a la lógica del mercado[21].

¿No se ve confirmada esta paradoja con solo echar un rápido vistazo a los conflictos entre el Reino Unido y la Unión Europea en las últimas décadas? En el tema de los derechos de los trabajadores, fue la UE la que exigió una limitación de horas de trabajo semanales, etc., mientras que el gobierno del Reino Unido se quejó de que dicha medida afectaría a la competitividad de la industria británica… Resumiendo, la tan vilipendiada «burocracia de Bruselas» también protegía los derechos mínimos de los trabajadores, exactamente de la misma manera que hoy en día protege los derechos de los refugiados contra muchos Estados-nación «soberanos» que no están dispuestos a recibirlos.

Recordemos de nuevo la exclamación de Stalin de que ambas opciones eran las peores. ¿No se podría decir lo mismo de la elección a la que se enfrentaban los votantes británicos? Permanecer en la UE era «peor», pues significaba persistir en la inercia que mantiene a Europa estancada. La salida era «peor», pues hacía que pareciera deseable no cambiar nada. En los días anteriores al referéndum, un pensamiento pseudoprofundo circulaba en nuestros medios de comunicación: «Sea cual sea el resultado, la Unión Europea nunca volverá a ser la misma, quedará dañada de madera irreparable». No obstante, lo que es cierto es lo contrario: en realidad no ha cambiado nada, solo que la inercia de Europa se ha vuelto imposible de ignorar. Europa volverá a perder tiempo en larguísimas negociaciones entre los miembros de la UE, que seguirán haciendo que cualquier proyecto político a gran escala sea inviable. Esto es lo que no ven quienes

se oponen al Brexit: conmocionados, ahora se lamentan de la «irracionalidad» de quienes votaron a favor del Brexit, ignorando la necesidad desesperada de cambio que puso de relevancia el voto.

Por esta razón, deberíamos apoyar plenamente la postura de la UE según la cual la salida del Reino Unido debería llevarse a cabo lo más deprisa posible, sin largas consultas preliminares. De manera comprensible, los partidarios del Brexit lo quieren todo (o, como observó un periodista con inteligencia, quieren un divorcio que les permita seguir compartiendo el lecho marital). Ansían desesperadamente llegar a un término medio (la propuesta de Boris Johnson de que el Reino Unido debería mantener el libre acceso al mercado común fue debidamente rechazada como una quimera).

La confusión que ha engendrado el referéndum del Brexit no se limita a Europa: forma parte de un proceso mucho más amplio de crisis de fabricación del consentimiento democrático en nuestras sociedades, del abismo creciente entre las instituciones políticas y la furia popular, la furia que en los Estados Unidos ha dado origen a Trump y también a Sanders. Por todas partes hay señales de caos: hace poco, un debate en el Congreso de los Estados Unidos sobre el control de armas se convirtió en un tumulto más propio de una república bananera, en el que los congresistas se vieron envueltos en una de esas trifulcas que generalmente asociamos con los países del Tercer Mundo…

¿Son estos motivos para desesperar? Aunque las crisis son dolorosas y peligrosas, son el terreno en el que hay que librar y ganar las batallas. ¿No existe una contienda también en el cielo? ¿No está el cielo también dividido? ¿No ofrece esta actual confusión una oportunidad única para reaccionar a la necesidad del cambio radical de una manera más apropiada, con un proyecto que rompa el círculo vicioso de la tecnocracia de la UE y del populismo nacionalista? La verdadera división de nuestro cielo no se da entre la tecnocracia enemiga y las pasiones nacionalistas, sino entre su círculo vicioso y un nuevo proyecto paneuropeo que aborde los auténticos retos a los que se enfrenta la humanidad. Ahora que, tras la estela de la victoria del Brexit, se multiplican por toda Europa los llamamientos a otras salidas de la UE, la situación reclama un proyecto herético, pero ¿quién aprovecha la oportunidad? Por desgracia, no es la izquierda existente, famosa por su tremenda habilidad de no perder una oportunidad de perder cualquier oportunidad…

UNA FUERZA DE LA LEY QUE SE ANULA A SÍ MISMA

Lejos de ser un fenómeno de «malos modales», la desintegración de la *Sittlichkeit* se materializa en el declive de la confianza en el imperio de la ley. Recordemos que, después de los dos casos en los que un policía blanco disparó a un negro a sangre fría, un francotirador negro (que anteriormente había sido francotirador en el ejército estadounidense en Afganistán) preparó una emboscada en Dallas durante una marcha de protesta y mató a cinco policías blancos. Los medios de comunicación conservadores declararon que este acto de venganza era un acto de guerra, y responsabilizaron a la organización Black Lives Matter, prometiendo venganza. Es decir, el asesinato de los policías se consideraba un crimen mucho más atroz que el asesinato de un sospechoso negro a manos de un policía blanco. El razonamiento subyacente es fácil de reconstruir: cuando un policía blanco mata a un negro, significa que el policía ha ido demasiado lejos a la hora de cumplir con su deber de limpiar las calles de delincuentes violentos, puesto que todas las víctimas negras son sospechosas de algún delito, mientras que el hecho de que un negro dispare a policías blancos que simplemente mantienen el orden durante una protesta pacífica resulta un ataque mucho más repugnante a la mismísima fuerza que custodia la paz social. No obstante, esta clasificación sigue sin ver la importante dimensión que opone los dos crímenes. Mientras que el asesinato de los cinco policías blancos es simplemente la venganza de un ciudadano privado contra los representantes de las fuerzas de la ley, los policías responsables del asesinato de negros desarmados hicieron algo mucho más radical: amenazaron de una manera mucho más poderosa el prestigio de la ley, pues llevaron a cabo actos criminales en su calidad de agentes de la ley, por lo que el delito fue cometido mientras supuestamente hacían cumplir la legalidad, con lo que borraron la distinción entre delito y ley. Cuando los representantes de la ley cometen un delito estando de servicio, el imperio de la ley no solo se debilita, sino que se socava desde dentro, y se convierte directamente en su propia negación.

¿Y no ocurre algo parecido en Israel? La cruel ironía de la historia de las relaciones entre los países capitalistas y coloniales (cuyo principio básico era un intercambio equivalente regulado por la ley) y los colonizados (que todavía no se habían integrado plenamente en la economía de mercado de intercambio) es que se trata de una larga historia de tratados/leyes quebrantados, desde la manera en que los Estados

Unidos trataron a los americanos nativos hasta la manera en que Israel ha tratado a los palestinos, y por eso el papel de Shylock (que simplemente exige lo que la ley le concede) es interpretado por los palestinos. Hace poco, un abogado palestino de Cisjordania presentó una demanda contra el Estado de Israel siguiendo una lógica bastante shylockiana:

> Un abogado que representaba a la familia de un adolescente palestino cuyo asesinato, en 2014, formó parte de una cadena de acontecimientos que provocaron la guerra de Gaza, pretende que Israel castigue a los asesinos del adolescente de la misma manera que castiga a los militantes palestinos. El abogado Mohannad Jubara ha presentado una demanda al Tribunal Supremo de Israel solicitando que se derribaran las casas de las familias de los tres israelíes que secuestraron a Mohammed Abu Kheider, de dieciséis años, y lo quemaron vivo en 2014[22].

Puesto que Israel practica la demolición de las casas de los militantes para prevenir ataques futuros, ¿no resulta bastante lógica esta demanda? (Recordemos también las protestas posteriores a la detención de estos adolescentes responsables del ataque. Comenzó a propagarse el rumor de que habían sido torturados por la policía israelí, y la gente protestó…, ¿contra qué? ¡Contra el hecho de que al parecer se les había tratado como si fueran adolescentes palestinos sospechosos de terrorismo!). Recordemos que al parecer, tiempo atrás, Golda Meir dijo que, después del Holocausto (o, según otra versión, después del juicio contra Eichmann), Israel podía hacer lo que le diera la gana. Aunque supuestamente los judíos se definen por un estricto cumplimiento de la ley, el Estado de Israel explota el Holocausto como justificación para eximir al superego de la ley.

ROSTROS DEL DÉFICIT DEMOCRÁTICO

Aparte de unirse al consenso centrista e intentar apropiarse de la furia popular, la principal reacción de la izquierda liberal al populismo consiste en verlo como un efecto del «déficit democrático», con lo que la solución es alcanzar una democracia más auténtica. Sin embargo, aquí es donde nos encontramos por fin con el auténtico callejón sin salida.

Después de Dijsselbloem y Malmström, en la UE ha surgido una nueva cara anónima: Frans Timmermans, el primer vicepresidente de la Comisión Europea, quien el 23 de diciembre de 2015 reprendió al gobierno polaco por aprobar una nueva ley que amenaza el orden constitucional democrático, pues subordina el tribunal constitucional a la autoridad del gobierno. Además, Timmermans condenó una nueva ley de medios de

comunicación que el Parlamento polaco aprobó con muchas prisas: una ley que permitirá al Parlamento despedir sin más preámbulos a todos los ejecutivos de las empresas públicas de televisión y radio del país y nombrar a sus sustitutos. El partido en el poder lo justifica como algo necesario para ahogar las injustas críticas a sus actos, mientras que la oposición lo tacha de severa limitación a la libertad de prensa. En una réplica inmediata y acerada, las autoridades polacas advirtieron a Bruselas «que en el futuro se contuviera a la hora de impartir órdenes y advertencias al Parlamento y al gobierno de un Estado soberano y democrático».

Desde la perspectiva de la izquierda liberal convencional, naturalmente resulta inapropiado yuxtaponer estos tres nombres: Dijsselbloem y Malmström personifican la presión de los burócratas de Bruselas (sin legitimidad democrática) sobre los Estados y sus gobiernos democráticamente electos, mientras que Timmermans intervino para proteger las instituciones democráticas básicas (la independencia de los tribunales, la prensa libre) de un gobierno que había rebasado sus poderes legítimos. No obstante, aunque puede parecer obsceno equiparar la brutal presión neoliberal sobre Grecia con la crítica justificada a Polonia, ¿acaso la reacción del gobierno polaco no dio también en el blanco? Timmermans, un administrador de la UE sin ninguna legitimidad democrática clara, presionaba al gobierno democráticamente electo de un Estado soberano.

Esto es lo que convierte en problemática la exigencia de transparencia en la toma de decisiones de la UE: puesto que en muchos países la mayoría de la gente estaba en contra de la reducción de la deuda griega, si el debate de las negociaciones dentro de la UE se hubiera hecho público, los representantes de esos países habrían defendido unas medidas aún más duras contra Grecia… Nos encontramos aquí con el problema de siempre: ¿qué ocurre con la democracia cuando una mayoría vota leyes racistas y sexistas? No me asusta extraer la conclusión de que las políticas emancipadoras no deberían estar limitadas *a priori* por procedimientos de legitimación democráticos y formales. A menudo la gente *no* sabe lo que quiere, o no quiere lo que sabe, o simplemente quiere algo equivocado. Aquí no hay ningún atajo, y como ya hemos visto, podemos imaginar perfectamente una Europa democratizada con ciudadanos mucho más comprometidos en la que la mayoría de los gobiernos estén formados por partidos populistas antiinmigración.

El contexto de estos *impasse* es el Lobo Feroz de la izquierda liberal europea: la amenaza de un nuevo fascismo encarnado en el populismo

derechista antiinmigración. Este espantajo es el principal enemigo contra el que todos debemos unirnos, desde (lo que queda de) la izquierda radical hasta los demócratas liberales tradicionales (incluidos los administradores de la UE como Timmermans). Europa se representa como un continente en retroceso hacia un nuevo fascismo que se alimenta del odio y el miedo paranoicos hacia el enemigo étnico-religioso externo (sobre todo los musulmanes). Mientras que este fascismo predomina en algunos países poscomunistas de Europa del Este (Hungría, Polonia, etc.), también se hace más fuerte en muchos otros países que opinan que la invasión de los refugiados musulmanes plantea una amenaza al legado europeo.

En este punto, uno no debería perder el valor, sino persistir en la idea marxista básica: este «fascismo» es estrictamente un fenómeno secundario engendrado por su opuesto aparente, el universo liberal-democrático «abierto», porque la única manera de derrotarlo realmente consiste en superar las limitaciones inmanentes de este último.

La situación es aquí exactamente la misma que en la así llamada «personalidad autoritaria» del legendario estudio en el que participó Adorno[23]. Los rasgos de la «personalidad autoritaria» son claramente opuestos a los de la figura habitual de la personalidad democrática «abierta», y el dilema subyacente es si estos dos tipos de personalidad se oponen en una lucha, con lo que deberíamos combatir a favor de uno y contra el otro, o si la personalidad «autoritaria» es de hecho la «verdad» sintomática de la personalidad «democrática». El desplazamiento de Adorno a Habermas a propósito de la modernidad puede formularse en estos términos: en el fondo de la «dialéctica de la ilustración» de Adorno y Horkheimer encontramos la idea de que fenómenos como el fascismo son «síntomas» de la modernidad, su consecuencia necesaria. Para Habermas, por el contrario, son «síntomas» o indicadores de que la modernidad sigue siendo un «proyecto inacabado», de que todavía no ha desarrollado todo su potencial.

El origen del malestar es, por supuesto, el hecho desagradable de que este nuevo «fascismo» esté legitimado democráticamente. Los críticos de la izquierda de la UE se encuentran ahora en una extraña y difícil situación: por un lado deploran el «déficit democrático» de la UE y proponen planes para que la toma de decisiones de Bruselas sea más transparente; por otro, apoyan a los administradores de Bruselas «no democráticos» cuando intentan imponerse a las nuevas tendencias «fascistas» (democráticamente legitimadas).

Pero este fascismo, ¿lo es realmente? Hoy en día circulan dos generalizaciones erróneas acerca de la sociedad contemporánea. La primera es que vivimos en una época de antisemitismo universal. Con la derrota militar del fascismo, el papel que antes desempeñaba el «judío» (su figura antisemita) ahora lo desempeña cualquier grupo extranjero que se percibe como una amenaza para nuestra identidad: latinos, africanos y sobre todo musulmanes, a los que en la sociedad occidental actual se trata cada vez más como al nuevo «judío». La otra generalización errónea es que la caída del Muro de Berlín condujo a la proliferación de nuevos muros que pretenden separarnos del peligroso Otro (el muro que separa Israel de Cisjordania, el planeado muro entre los Estados Unidos y México, etc.). Cierto, pero hay algo que distingue claramente ambos tipos de muro. El Muro de Berlín representaba la división del mundo durante la Guerra Fría, y aunque se veía como la barrera que mantenía aisladas las poblaciones de los Estados comunistas «totalitarios», también indicaba que el capitalismo no era la única opción, que existía una alternativa, aunque fracasada. La construcción de los muros que se alzan en la actualidad, por el contrario, ha sido provocada por la mismísima caída del Muro de Berlín (es decir, por la desintegración del orden comunista): no representan la división entre capitalismo y comunismo, sino la división estrictamente inmanente al orden capitalista global. En un sutil movimiento hegeliano, cuando el capitalismo triunfó sobre su enemigo externo y unió al mundo, la división regresó a su propio espacio.

En cuanto a la primera generalización, es evidente la distinción entre el fascismo propiamente dicho y el populismo antiinmigración actual[24]. Recordemos la premisa básica del análisis marxista del capitalismo: el capitalismo es el reino de la abstracción; en él, las relaciones sociales están impregnadas, reguladas y dominadas por abstracciones que no son solo abstracciones objetivas, abstracciones que lleva a cabo nuestra mente, sino abstracciones «objetivas», abstracciones que rigen la propia realidad social, lo que Marx denominó *Realabstraktion*, «abstracción real». Estas excepciones forman parte de nuestra experiencia social del capitalismo: experimentamos directamente nuestra vida social como algo regulado por mecanismos impenetrables que están más allá de la representación, que no pueden encarnarse en ningún individuo: incluso los capitalistas que reemplazaron a los antiguos Amos están esclavizados por poderes que están más allá de su control. El «judío» (su figura antisemita) encarna esta abstracción: es el Amo invisible que mueve los hilos en secreto. Los judíos

están plenamente integrados en nuestra sociedad, se parecen engañosamente a nosotros, de manera que el problema y la tarea consisten en identificarlos con claridad (recordemos los ridículos intentos nazis de mesurar con exactitud las identidades raciales). Los inmigrantes musulmanes *no* son los judíos de hoy en día: son demasiado visibles, no invisibles, no están integrados en nuestras sociedades ni nadie afirma que muevan los hilos en secreto. Si alguien ve un complot secreto en su «invasión de Europa», entonces los judíos tienen que estar detrás, una idea expresada en un artículo que hace poco apareció en uno de los principales semanarios derechistas eslovenos, y en el que podemos leer que «George Soros es una de las personas más depravadas y peligrosas de nuestro tiempo», responsable de «la invasión de las hordas negroides y semitas, y por tanto del crepúsculo de la UE [...]. Y, como talmudo-sionista típico, es un enemigo mortal de la civilización occidental, del Estado-nación y del hombre blanco europeo». Su objetivo consiste en construir «una coalición arco iris compuesta de marginados sociales como los maricones, las feministas, los musulmanes y los marxistas culturales que odian el trabajo», que luego llevarán a cabo «una deconstrucción del Estado-nación y transformarán la UE en una distopía multicultural de los Estados Unidos de Europa». Así pues, ¿a qué fuerzas se opone Soros? «Victor Orban y Vladímir Putin son los perspicuos políticos que han comprendido totalmente las maquinaciones de Soros, y lógicamente han prohibido la actividad de sus organizaciones». Además, Soros se muestra incoherente en su promoción del multiculturalismo: «Tan solo lo promueve en Europa y en los Estados Unidos, mientras que en el caso de Israel, y de una manera que para mí está plenamente justificada, está de acuerdo con su monoculturalismo, con su racismo latente y con construir un muro. En contraste con la UE y los Estados Unidos, tampoco le exige a Israel que abra sus fronteras y acepte a los "refugiados". Una hipocresía característica del talmudo-sionismo[25]».

Aparte del racismo increíblemente directo de este texto, habría que observar dos rasgos. En primer lugar, une el antisemitismo y la islamofobia: lo que amenaza a Europa son las hordas de refugiados musulmanes, pero detrás de este fenómeno caótico están los judíos. En segundo lugar, toma partido claramente en el conflicto que provoca Putin dentro de la derecha europea: por un lado, Putin es malo, una amenaza para Europa, sobre todo para los países vecinos poscomunistas, que intentan socavar la UE con sus maquinaciones; por otro, ha visto el peligro

del multiculturalismo y la permisividad occidental y sabiamente ha impedido que invadan su país.

El término «fascismo» se utiliza demasiado a menudo para evitar un análisis detallado de lo que está ocurriendo realmente. El político populista de derechas holandés Pim Fortuyn, asesinado a principios de mayo de 2002, dos semanas antes de las elecciones en las que se esperaba que obtuviera una quinta parte de los votos, fue una figura sintomática y paradójica: un populista de derechas cuyos rasgos personales e incluso (casi todas) sus opiniones eran «políticamente correctos» de manera casi intachable. Era gay, tenía buenas relaciones personales con muchos inmigrantes, poseía un sentido innato de la ironía, etc. En pocas palabras, era un buen liberal, tolerante con todo excepto con su postura política básica: se oponía a los inmigrantes fundamentalistas por su odio a la homosexualidad, a los derechos de las mujeres, etc. Lo que encarnaba, por tanto, era la intersección entre el populismo de derechas y la corrección política liberal: antes de morir era la prueba viviente de que la oposición entre populismo de derechas y tolerancia liberal era falsa, que nos enfrentábamos con las dos caras de la misma moneda.

Además, muchos liberales de izquierdas (como Habermas) que lamentan el presente declive de la UE parecen idealizar su pasado: pero la UE «democrática», cuya pérdida lamentan, no existió nunca. La política reciente de la UE no es más que un intento desesperado de conseguir que Europa encaje en el nuevo capitalismo global. La habitual crítica liberal de izquierdas de la UE —que afirma que esta no tiene nada de malo, que solo padece cierto «déficit democrático»— delata la misma candidez que afectaba a los críticos de los países excomunistas que básicamente apoyaban los regímenes soviéticos y solo se quejaban de la falta de democracia: en ambos casos, el «déficit democrático» era parte necesaria de la estructura global.

Pero aquí soy incluso más pesimista y escéptico. Hace poco, mientras respondía a preguntas de los lectores del *Süddeutsche Zeitung* acerca de la crisis de los refugiados, la cuestión que más atención despertaba, con diferencia, se refería precisamente a la democracia, pero con un giro populista de derechas: cuando Angela Merkel hizo su famoso llamamiento público invitando a Alemania a centenares de miles de inmigrantes, ¿cuál era su legitimidad democrática? ¿Qué le otorgaba el derecho a llevar a cabo un cambio tan radical en la vida alemana sin una consulta democrática previa? Lo que quiero decir, naturalmente, es que no hay que apoyar a los

populistas antiinmigración, sino mostrar claramente los límites de la legitimidad democrática. Lo mismo se puede decir de aquellos que defienden una apertura radical de las fronteras: ¿son conscientes de que, puesto que nuestras democracias son naciones-Estado, su petición equivale a la suspensión de la democracia? ¿Debería permitirse que un cambio descomunal afecte a un país sin una consulta democrática a su población? (Su respuesta habría sido que a los refugiados también se les debería conceder el derecho al voto, pero está claro que esto no es suficiente, pues esta medida solo se puede tomar después de que los refugiados se integren en el sistema político de un país).

Yuval Harari señala que los problemas actuales con los inmigrantes de Alemania nos enfrentan con los problemas de la democracia: ¿cómo vamos a contrarrestar a los populistas antiinmigración que exigen un referéndum sobre la inmigración, sabiendo que la mayoría de los alemanes votarán en contra? ¿La solución consiste en otorgar el derecho de voto también a los inmigrantes? ¿Y a cuáles? ¿A los que ya están en Alemania? ¿A los que quieren llegar? Al final de esta línea de argumentación, llegamos a la idea de unas elecciones mundiales, que es contraproducente por una razón simple y concreta:

> La gente únicamente se siente comprometida por las elecciones democráticas cuando comparten un vínculo básico con la mayoría de los demás votantes. Si la experiencia de los demás votantes me es ajena, y creo que no entienden mis sentimientos y no les importan mis intereses vitales, no tendré ninguna razón para aceptar el veredicto si pierdo la votación, aunque sea por cien votos a uno. Por lo general, las elecciones democráticas solo funcionan en el seno de poblaciones que ya tienen algún vínculo anterior, como creencias religiosas compartidas y mitos nacionales compartidos. Son un método para zanjar desacuerdos entre personas que ya están de acuerdo sobre cosas básicas[26].

En un contexto más amplio, el único procedimiento del que disponemos (aparte de la guerra, por supuesto) son las negociaciones. Por eso el conflicto de Oriente Medio no se puede resolver mediante unas elecciones, sino solo mediante la guerra o las negociaciones. Pongamos un ejemplo (artificialmente) bien definido: imaginemos una democracia en la que la gran mayoría de los votantes sucumben a la propaganda populista antiinmigración, y en un referéndum deciden cerrar las fronteras a los refugiados y hacerles la vida más difícil a los que ya están en el país; imaginemos un país en el que, a pesar de dicha propaganda, los votantes afirman en un referéndum su compromiso con la solidaridad y su voluntad de ayudar a los refugiados. La diferencia no es solo objetiva; es decir, no es solo que en un caso los votantes tomen una decisión racista y reaccionaria,

y que en el otro opten por la correcta elección de la solidaridad; la diferencia es también «subjetiva», en el sentido exacto estricto de que en cada uno de los dos casos opera un tipo distinto de pasión política. No obstante, no debería darnos miedo postular que, en el primer caso, por sincera que parezca su convicción, los votantes, «en su fuero interno», saben que lo que han hecho es un acto vergonzoso, y que su razonamiento incitado por la propaganda tan solo encubre sus malos sentimientos. Y en el segundo caso, la gente siempre es consciente del efecto liberador de su acto: aun cuando lo que han hecho sea arriesgado y una locura, han llevado a cabo un auténtico progreso. Ambas opciones, en cierto sentido, consiguen lo imposible, pero de una manera totalmente distinta. En el primer caso, el espacio público se deteriora y se rebajan los principios morales. Lo que hasta ese momento era un asunto de sucios prejuicios privados, inaceptable en el espacio público, se vuelve algo de lo que uno puede hablar en público: ahora se puede ser abiertamente racista y sexista, predicar el odio y propagar la paranoia. El modelo actual de dicha «liberación» es, naturalmente, Donald Trump, el cual, se nos dice: «Expresa en público lo que los demás solo piensan». En el segundo caso, a casi todos nos avergüenza no confiar más en la gente: antes del referéndum, esperábamos en silencio una derrota, y la madurez ética de los votantes nos sorprende. Vale la pena vivir para ver dichos «milagros».

Es evidente que la única manera de contrarrestar el «déficit democrático» del capitalismo global sería a través de alguna entidad transnacional. ¿No fue Kant quien, hace más de doscientos años, vio la necesidad de un orden legal trans-nación-Estado basado en el auge de la sociedad global? «Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante»[27]. Sin embargo, esto nos lleva a lo que probablemente es la «principal contradicción» del Nuevo Orden Mundial: la imposibilidad estructural de encontrar un orden político global que pueda corresponder a la economía capitalista global. ¿Y si, por razones estructurales, y no solo por las limitaciones empíricas, no es posible una democracia global ni un gobierno mundial representativo? ¿Y si la estructura del capitalismo global supone que la economía de mercado global no se puede organizar de manera directa como una democracia liberal global con elecciones mundiales? En política, regresa lo «reprimido»

de la economía global: fijaciones arcaicas, identidades sustanciales concretas (étnicas, religiosas, culturales). Esta tensión define nuestra situación actual: mientras que las mercancías circulan cada vez más libremente, la gente está cada vez más separada por nuevos muros.

EL TRIUNFO DE LA IDEOLOGÍA

La lección que hay que aprender del fenómeno Trump es que el mayor peligro para la auténtica izquierda consiste en aceptar un pacto estratégico con los liberales de Clinton contra el Gran Peligro encarnado por Trump. Alfred Hitchcock dijo en una ocasión que una película es todo lo buena que sea el villano: ¿significa esto que las elecciones estadounidenses fueron buenas, puesto que el «malo» (Trump) resultaba un villano casi ideal? ¿Acaso las revelaciones de sus comentarios sobre la disponibilidad sexual de las mujeres no dejan claro que ya hemos traspasado la frontera de la política propiamente dicha? La indignación producida por estas revelaciones resulta algo ridícula: ¿por qué la gente parece «sorprendida» por la manera en que Trump se comporta con las mujeres? ¿No era algo totalmente previsible? ¿Acaso esa forma de comportarse no estaba incluida en su imagen pública? Por expresarlo de un modo desagradable, es casi como invitar a cenar a Hitler y sorprenderse cuando se pone a hacer comentarios antisemitas. ¿Qué esperaban los republicanos que lo apoyaron? Cualquier consternación expresada ahora resulta completamente hipócrita, y es en sí misma, mucho más que las vulgaridades de Trump, un triste síntoma de dónde nos encontramos.

Para la mayoría liberal, las elecciones estadounidenses de 2016 representaron una lección muy clara: la figura de Trump es un exceso ridículo, una figura vulgar que explota nuestros peores prejuicios sexistas y racistas, un machista sin la menor decencia, de manera que incluso los grandes nombres republicanos lo han abandonado en masa… No obstante, este consenso democrático debería preocuparnos. Deberíamos dar un paso atrás y volver la mirada hacia nosotros mismos: ¿cuál es el «color» exacto de esta unidad democrática generalizada? Todo el mundo participa de ella, desde Wall Street hasta los partidarios de Sanders en lo que queda del movimiento Occupy, desde las grandes empresas hasta los sindicatos, desde los veteranos de guerra hasta los LGBT+, desde los ecologistas (horrorizados ante el hecho de que Trump niegue el calentamiento global)

y las feministas (estaban encantadas ante la perspectiva de una primera presidenta mujer) hasta las figuras «respetables» del establishment republicano (aterrados por las incoherencias y propuestas «demagógicas» e irresponsables de Trump). No obstante, estas mismas inconsistencias hacen que su posición sea única. Por ejemplo, recordemos la ambigüedad de su postura hacia los LGBT o el aborto:

> Después de Orlando, se mostró muy sensible con los LGBT, de una manera que ningún otro republicano se habría atrevido. Además, todo el mundo sabe que no es un cristiano «creyente», y que solo lo dice de cara a la galería, y cuando digo que «todo el mundo lo sabe», me refiero a que lo saben los metodistas, los mormones y las demás sectas cristianas que componen el Frente Fundamentalista estadounidense. Por último, su postura sobre el aborto ha sido liberal durante décadas, y, de nuevo, todo el mundo sabe que no está a favor de que se revoque la decisión del Tribunal Supremo en el caso Roe vs Wade. En pocas palabras, Trump ha conseguido cambiar la política cultural del Partido Republicano por primera vez desde Nixon. Al adoptar un lenguaje racista, misógino y grosero ha conseguido liberar al Partido Republicano de su dependencia tradicional de los fundamentalistas, de la camisa de fuerza ideológica antiaborto y homófoba. ¡Es una contradicción que solo un hegeliano puede comprender![28]

Esta referencia a Hegel resulta plenamente justificada: el estilo vulgar racista y misógino de Trump es lo que le ha permitido socavar el dogma fundamentalista-conservador republicano (cuyo representante puro es un friqui como Ted Cruz, y por eso es comprensible el odio que este siente hacia Trump). Trump *no* es solamente el candidato de los fundamentalistas conservadores: quizá supone una amenaza más grande para ellos que para los republicanos moderados «racionales». Naturalmente, esta complejidad desaparece en la demonización de Trump que lleva a cabo la izquierda liberal tradicional. ¿Por qué? Para comprenderlo, debemos volver de nuevo nuestra mirada hacia el consenso en torno a Clinton y preguntarnos: ¿qué desaparece en este conglomerado en el que al parecer cabía todo?

La furia popular que dio origen a Trump también dio origen a Sanders, y aunque ambos expresaban un descontento social y político generalizado, lo hacían en un sentido opuesto: unos optaban por el populismo de derechas, y los otros por la defensa de la justicia que hace la izquierda. Y este es el truco: la defensa de la justicia que hace la izquierda suele ir combinada con las luchas a favor de los derechos de los gay y de las mujeres, del multiculturalismo y contra el racismo, etc., mientras que el objetivo estratégico del consenso en torno a Clinton consistía claramente en disociar estas luchas de la defensa de la justicia económica de la izquierda.

Esta misma postura la llevó al extremo Madeleine Albright, una acérrima partidaria «feminista» de Clinton. Imaginemos que, después de la matanza de Orlando de junio de 2016, en la que murieron cuarenta y nueve personas y cincuenta y tres resultaron heridas en un bar gay, el representante de alguna organización fundamentalista musulmana hubiera dicho que, por deplorable que fuera el hecho, estaba justificado como acto de guerra contra la decadencia de Occidente y la agresión militar contra los musulmanes: imaginemos la indignación pública y la rabia ante la bárbara locura de tales afirmaciones, totalmente ajenas a nuestra cultura judeocristiana. Pero un momento, en el programa *60 Minutes* de la CBS (12 de mayo de 1996), a Albright, que en aquella época era embajadora de los Estados Unidos en las Naciones Unidas, le preguntaron por la guerra de Irak: «Hemos oído que han muerto medio millón de niños. Son más de los que murieron en Hiroshima. ¿Vale la pena pagar ese precio?». A lo que Albright contestó: «Creo que es una elección muy difícil, pero el precio…, creemos que vale la pena pagar ese precio». Pasemos por alto todas las cuestiones que suscita esta respuesta (incluso el interesante paso del «yo» al «nosotros»: «Creo que es una elección difícil», pero «creemos que vale la pena pagar ese precio»), y centrémonos en un solo aspecto: ¿podemos imaginar la que se hubiera armado si la misma respuesta la hubiera expresado Putin, el presidente chino o el iraní? ¿No se les habría tachado de inmediato de bárbaros y monstruos fríos e implacables en todos nuestros titulares? Mientras hacía campaña a favor de Hillary Clinton, Albright dijo: «¡Existe un lugar especial en el infierno para las mujeres que no se ayudan unas a otras!». (Que significa: para las mujeres que votaban a Sanders en lugar de a Clinton). Quizá deberíamos corregir esta afirmación: existe un lugar especial en el infierno para las mujeres (y los hombres) que creen que medio millón de niños muertos es un precio que se puede pagar por una intervención militar que arruina a un país al mismo tiempo que en el nuestro apoyamos de manera incondicional los derechos de las mujeres y de los gay… ¿No son las palabras de Albright infinitamente más obscenas y vulgares que todas las banalidades sexistas de Trump?

Trump no es la mala hierba que hay que arrancar para mantener a salvo el jardín de la democracia estadounidense; él, es, en sí mismo, el jardín que habría que expulsar para revelar las auténticas malas hierbas de las relaciones sociales que alimentan el consenso en torno a Clinton. El mensaje de este consenso para los izquierdistas es: podéis tener lo que queráis, solo queremos mantener lo esencial, el funcionamiento sin

obstáculos del capitalismo global. El «Sí, podemos» del presidente Obama adquiere ahora un nuevo significado: sí, podemos acceder a todas vuestras demandas culturales… sin poner en peligro la economía global del mercado, por lo que no hace falta tomar ninguna medida económica radical. O, tal como lo expresa Todd McGowan: «El consenso de los "biempensantes" en contra de Trump resulta estremecedor. Es como si sus excesos autorizaran al auténtico consenso capitalista global a salir a la luz y a congratularse por su franqueza»[29].

Por eso Julian Assange tenía razón en su cruzada contra Clinton, y por eso se equivocaban los liberales que le criticaron por atacar a la única persona que, pensaban, podía salvarnos de Trump: lo que hay que atacar y socavar ahora es precisamente este consenso democrático contra el Villano[30].

Clinton Duterte Trump

Ensayo sobre la lucidez[31], de José Saramago, relata la historia de unos extraños sucesos que ocurren en la capital sin nombre de un país democrático sin identificar. Cuando la mañana de las elecciones se ve empañada por una lluvia torrencial, el número de votantes es inquietantemente bajo, pero el tiempo se despeja a media tarde, y la gente acude en masa a los colegios electorales. Sin embargo, el alivio del gobierno es breve, pues el recuento de votos revela que más del 70 % de las papeletas de la capital están en blanco. Desconcertado por este aparente descuido cívico, el gobierno le otorga a la ciudadanía la oportunidad de enmendar su error una semana después convocando otras elecciones. El resultado es aún peor: ahora el 83 % de las papeletas están en blanco… ¿Se trata de una conspiración organizada para derrocar no solo al gobierno, sino a todo el sistema democrático? Y si es así, ¿quién está detrás, y cómo han conseguido organizar a centenares de miles de personas para que participen de esa subversión sin que nadie se diera cuenta? La ciudad funcionando de manera casi normal, la gente esquiva la presión del gobierno con una sincronización inexplicable y con una resistencia no violenta realmente gandhiana. La lección de este experimento mental está clara: la abstención de los votantes es el auténtico acto político: nos obliga a enfrentarnos con la vacuidad de las democracias actuales.

Así es exactamente como los ciudadanos estadounidenses deberían haber actuado al enfrentarse con la elección entre Clinton y Trump: por remitirnos de nuevo a la respuesta de Stalin: ambos son lo peor. Trump es evidentemente «peor», porque promete un giro derechista y representa la decadencia de la moralidad pública; no obstante, al menos promete un cambio, mientras que Clinton es «peor» porque hace que resulte deseable no cambiar nada. En una elección como esta, no deberíamos perder los nervios; deberíamos elegir lo «peor» que signifique un cambio. Aun cuando sea un cambio peligroso, prepara el terreno para un cambio diferente y más auténtico. Así pues, la cuestión no es votar a Trump: no solamente no deberíamos votar por esa escoria, sino que no deberíamos participar en esas elecciones. Lo importante es abordar la cuestión con seriedad: para el destino del proyecto de emancipación radical, ¿qué preferimos, la victoria de Clinton o la de Trump?

Trump quiere que los Estados Unidos vuelvan a ser un gran país, a lo que Obama respondió que ya son un gran país…, pero ¿lo son? Un país en el que una persona como Trump es elegido presidente, ¿puede considerarse grande? Los peligros de la presidencia de Trump son evidentes: no solo ha prometido nominar jueces conservadores para el Tribunal Supremo, no solo ha movilizado los círculos más turbios de la supremacía blanca y coquetea abiertamente con el racismo antiinmigración; no solo desobedece las reglas básicas de la decencia y simboliza la desintegración de los principios éticos básicos; mientras expresa preocupación por el sufrimiento de la gente corriente, promueve un programa neoliberal brutal, incluyendo deducciones de impuestos para los ricos, más desregulación, etc. Trump es un vulgar oportunista, y también es un vulgar espécimen de humanidad (en contraste con entidades como Ted Cruz o Rick Santoro, de quienes sospecho que son alienígenas). Lo que desde luego no es Trump es un capitalista innovador, productivo y triunfador: sobresale a la hora de ir a la bancarrota y luego conseguir que los contribuyentes cubran sus deudas. Una de las historias que circulan acerca de Trump es que, hace un par de años, se acercaba al aparcamiento de un restaurante exclusivo con su hija Ivanka. Vio a un indigente tumbado en una esquina e Ivanka hizo un gesto de rechazo, a lo que Trump la interrumpió: «¡Un poco de respeto para este hombre! ¡Vale dos mil millones más que yo!». Lo que quería dar a entender, naturalmente, era que estaba tan endeudado que su patrimonio neto era de menos dos mil millones de dólares. (Aunque también podríamos argüir que Trump es

precisamente el capitalismo como tal: en su figura aflora a la superficie la esencia más profunda del capitalismo). Cuando un hombre se pone una peluca, generalmente intenta dar la impresión de que es su pelo auténtico. Trump ha conseguido lo contrario: que su pelo auténtico parezca una peluca; y quizá esa inversión nos ofrece una formulación sucinta del fenómeno Trump. A un nivel más elemental, no intenta vendernos como realidad sus delirantes ficciones ideológicas: lo que realmente intenta es vendernos su vulgar realidad como un hermoso sueño.

Los liberales que se dejaron llevar por el pánico por culpa de Trump rechazan la idea de que la victoria de este pueda iniciar un proceso del cual surja una auténtica izquierda, y su razonamiento remite a Hitler. Muchos comunistas alemanes dieron la bienvenida a la toma del poder por parte de los nazis creyendo que la izquierda radical era la única fuerza que podría derrotarlos, pero, como sabemos, su apreciación fue un error catastrófico. La pregunta es: ¿ocurre lo mismo con Trump? ¿Constituye Trump un peligro que debería reunir un amplio frente de la misma manera que ocurrió con Hitler, un frente en el que los conservadores y los libertarios «decentes» combatieran junto con los progresistas liberales y (lo que queda de) la izquierda radical? Fredric Jameson tenía razón al advertir que no había que precipitarse a la hora de calificar el movimiento de Trump como un nuevo fascismo: «La gente dice: "esto es un nuevo fascismo", y mi respuesta es: "¡todavía no!".»[32] (Por cierto, el término «fascismo» a menudo se utiliza hoy en día como una palabra vacía cuando asoma a la escena política algo evidentemente peligroso pero que no podemos comprender: ¡no, los populistas actuales no son simples fascistas!). ¿Por qué todavía no?

En primer lugar, el miedo a que una victoria de Trump pueda convertir a los Estados Unidos en un Estado fascista es una exageración ridícula. Los Estados Unidos poseen una textura tan rica de instituciones políticas y cívicas divergentes que su *Gleichshaltung* (nazificación) directa sería imposible. ¿De dónde procede este miedo, entonces? Su función es unirnos a todos contra Trump y ocultar así las auténticas divisiones políticas que existen entre la izquierda (resucitada por Sanders) y Clinton, que es *la* candidata del sistema apoyada por una amplia colección arco iris que incluye a los antiguos partidarios de la Guerra Fría de Bush, como Paul Wolfowitz, y a Arabia Saudí. En segundo lugar, no ha cambiado el hecho de que Trump extrae parte de su apoyo de la misma furia de donde Bernie Sanders movilizó a sus partidarios: la mayoría de los seguidores lo

ven como el candidato antisistema, y lo que no deberíamos olvidar es que la furia popular por definición flota sin rumbo y puede redirigirse. Los liberales que temen la victoria de Trump en realidad no temen un giro derechista radical. Lo que temen en realidad es un cambio social radical auténtico. Parafraseando de nuevo a Robespierre, admiten (y les preocupan sinceramente) las injusticias de la vida social, pero pretenden remediarlas mediante una «revolución sin revolución» (en un paralelismo exacto con el consumismo actual, que ofrece café sin cafeína, chocolate sin azúcar, cerveza sin alcohol, multiculturalismo sin choques violentos, etc.): una visión del cambio social sin cambio real, un cambio en el que nadie sale realmente perjudicado, y en el que los liberales bienintencionados permanecen protegidos en sus enclaves seguros. Si Clinton hubiera ganado, podemos imaginar las exclamaciones de alivio entre la élite liberal: «Gracias a Dios, la pesadilla ha terminado, hemos evitado la catástrofe por poco…». Pero dicho alivio habría sido la señal de una auténtica catástrofe, pues en realidad habría sido como decir: «¡Gracias a Dios, la partidaria de la Guerra Fría del establishment político que representa los intereses de la gran banca ha salido elegida, el peligro ha terminado!». O, de manera aún más exacta: «El peligro ha terminado, ahora podemos respirar tranquilos y seguir caminando tranquilamente hacia la catástrofe…».

¿Quién gobierna realmente en los Estados Unidos? Antes de las elecciones, se podía oír el murmullo de reuniones secretas en las que los miembros de las élites financieras y demás negociaban la distribución de los puestos clave de la inminente administración Clinton. Para hacerse una idea de estas negociaciones en la sombra, basta con leer los correos electrónicos de John Podesta, o *Hillary Clinton: The Goldman Sachs Speeches* (que publicó a principios de 2017 OR Books de Nueva York con una introducción de Julian Assange). La victoria de Clinton habría sido la victoria de un *statu quo* eclipsada por la perspectiva de una nueva guerra mundial (y Clinton es sin duda una típica demócrata partidaria de la Guerra Fría), un *statu quo* en el que de manera gradual pero inevitable nos deslizaríamos hacia una catástrofe ecológica, económica, humanitaria, etc. Por eso me resulta en extremo cínica la crítica «izquierdista» de mi postura cuando afirma que

> para intervenir en una crisis la izquierda tiene que estar organizada, preparada y contar con apoyos entre la clase trabajadora y los oprimidos. De ninguna manera podemos defender el vil racismo y sexismo que nos divide y debilita nuestra lucha. Siempre debemos permanecer

> del lado del oprimido, y debemos ser independientes y combatir por una auténtica salida de izquierdas a la crisis. Aun cuando Trump provoque una catástrofe para la clase dirigente, también será una catástrofe para nosotros si no hemos sentado las bases de nuestra propia intervención[33].

No existe la menor duda de que la izquierda «tiene que estar organizada, preparada y contar con apoyos entre la clase obrera y los oprimidos», pero en este caso, la cuestión debería ser: ¿la victoria de qué candidato habría contribuido más a la organización y expansión de la izquierda? ¿No está claro que la victoria de Trump sentará «las bases de nuestra propia intervención» mucho más que la victoria de Clinton? Sí, existe un gran peligro en la victoria de Trump, pero la izquierda se movilizará *solo* gracias a esa amenaza de catástrofe. En cambio, si mantenemos la inercia del *statu quo*, sin duda no habrá *ninguna* movilización izquierdista. Siento la tentación de citar a Hölderlin: «Pero donde hay peligro / crece lo que nos salva». En la elección entre Clinton y Trump, ninguno de los dos «está del lado de los oprimidos», de manera que la auténtica opción es: no votar o escoger a alguien que, por despreciable que sea, aumente las opciones de desencadenar una nueva dinámica política que conduzca a una masiva radicalización izquierdista. En contraste con este auténtico cinismo, *mi* cinismo sigue simplemente las líneas de la colaboración de Lenin (el «tren sellado») con el imperio alemán en la primavera de 1917, que llevó a los bolcheviques al poder medio año después (aunque mi cinismo es mucho menos radical que el de Lenin).

Muchos de los votantes más pobres afirman que Trump habla en su nombre. ¿Cómo se pueden reconocer en la voz de un multimillonario cuyas especulaciones y fracasos son una de las fuentes de su sufrimiento? Al igual que los designios de Dios, los caminos de la ideología son misteriosos… (aunque, por cierto, algunos datos sugieren que la mayoría de los partidarios de Trump no son de renta baja). Cuando se tacha a los partidarios de Trump de «basura blanca», resulta fácil discernir en esa expresión el miedo a las clases bajas que caracteriza a la élite liberal. He aquí el título y el titular de un artículo de *The Guardian* sobre un reciente mitin electoral de Trump: «En un mitin de Donald Trump: Buena gente en una espiral de paranoia y odio. Entre los partidarios de Trump encontramos a mucha gente honesta y decente, pero el ataque contra los medios del republicano se contagia a los seguidores de este hombre espectáculo»[34]. Pero ¿cómo se convirtió Trump en la voz de estas personas «honestas y decentes»? Trump, sin ayuda de nadie, destrozó el Partido Republicano, enfrentándose tanto al antiguo establishment del

partido como a los fundamentalistas cristianos. El núcleo de sus partidarios siguen siendo los representantes de la furia populista contra el sistema, un núcleo al que los liberales tachan de «basura blanca», aunque ¿no son precisamente esos mismos electores a los que habría que ganarse para la causa izquierdista radical? (Eso fue lo que consiguió Bernie Sanders).

La derrota de Clinton fue el precio que esta tuvo que pagar para neutralizar a Bernie Sanders. No perdió por haberse desplazado demasiado a la izquierda, sino precisamente porque fue demasiado centrista y no consiguió captar la revuelta antisistema que alimentaba tanto a Trump como a Sanders. Trump les recordaba la medio olvidada realidad de la lucha de clases, aunque, naturalmente, lo hacía a la distorsionada manera populista, y sigue enmascarando esa distorsión con sus exabruptos, con los que tan bien se lo pasa: no es de extrañar que esa furia a menudo se caracterice como «furiorgasmo». La furia antisistema de Trump era una especie de regreso de lo que estaba reprimido en la política moderada liberal de izquierdas, que se centraba en temas culturales y políticamente correctos. Esa izquierda obtuvo de Trump su propio mensaje de forma invertida. Por eso la única manera de replicar a Trump habría sido apropiarse completamente de la furia antisistema, no rechazarla tachándola de primitivismo propio de la basura blanca.

Recordemos cuántas veces anunciaron en los medios de comunicación liberales que habían pillado a Trump con los pantalones bajados y cometiendo un suicidio público (burlándose de los padres de un héroe de guerra muerto, jactándose de tocarle el coño a una mujer, etc.). Los arrogantes comentaristas liberales se quedaron escandalizados ante el hecho de que sus constantes y mordaces ataques contra el racismo vulgar de Trump, contra sus salidas de tono sexistas, sus inexactitudes en los datos, sus absurdos económicos, etc., no le perjudicaran lo más mínimo, sino que incluso aumentaran su atractivo popular. No se dieron cuenta de cómo funciona la identificación: por regla general nos identificamos con las debilidades del otro, no solo o no principalmente con sus puntos fuertes, de manera que cuanto más se burlaban de las limitaciones de Trump, más se identificaba con él la gente corriente, que veía esos ataques como unos ataques condescendientes contra ellos mismos. El mensaje subliminal que las vulgaridades de Trump transmitían a la gente corriente era: «¡Soy uno de los vuestros!», mientras que los partidarios de Trump se sentían constantemente humillados por la actitud condescendiente de la

élite liberal hacia ellos. Tal como lo expresó de manera sucinta Alenka Zupančič, «los más pobres libran la batalla por los más ricos, como quedó claro con la elección de Trump. Y la izquierda hace poco más aparte de reñirlos e insultarlos»[35]. Deberíamos añadir que lo que hace la izquierda es incluso peor: «comprende» de manera condescendiente la confusión y ceguera de los pobres… Esta arrogancia de la izquierda liberal emerge en su forma más pura en el nuevo género de programa de entrevistas estilo comentario político y comedia (Jon Stewart, John Oliver), que en su mayor parte representa la pura arrogancia de la élite intelectual liberal:

> Parodiar a Trump, en el mejor de los casos, nos distrae de su auténtica política; y en el peor convierte toda la política en un gag. El proceso no tiene nada que ver con cómo lo satirizan artista y escritores. Trump construye su candidatura actuando como un villano de comedia: ese ha sido su personaje en la cultura popular durante décadas. No es posible parodiar eficazmente a un hombre que se parodia de manera consciente, y que se ha convertido en presidente de los Estados Unidos basándose en esa misma parodia[36].

En mi obra anterior, utilicé un chiste popular entre los disidentes del «socialismo real» de los viejos tiempos. En la Rusia del siglo XV, cuando estaba ocupada por los mongoles, un granjero y su esposa caminan por una carretera rural polvorienta. Un guerrero mongol a caballo se detiene a su lado y le dice al granjero que va a violar a su mujer. A lo que añade: «Pero como hay mucho polvo en el suelo, deberías sujetarme los testículos mientras violo a tu mujer para que no se me ensucien». Cuando el mongol termina y se aleja a caballo, el granjero se echa a reír y salta de alegría. La sorprendida mujer le pregunta: «¿Cómo puedes dar saltos de alegría cuando me han violado brutalmente en tu presencia?». A lo que el granjero contesta: «¡Pero le he pillado! ¡Las pelotas le han quedado llenas de polvo!». Este patético chiste revela la situación de los disidentes: creen estar asestando fuertes golpes a la *nomenklatura* del partido, cuando lo único que consiguen es que se les ensucien un poco los testículos mientras siguen violando a la gente. ¿Y no podemos decir exactamente lo mismo de Jon Stewart y compañía cuando se burlan de Trump? ¿Acaso lo único que hacen no es ensuciarle las pelotas, o, en el mejor de los casos, arañárselas?

De manera que cuando nos bombardean con comentarios sarcásticos acerca de Trump, ¿no nos imaginamos a este contestándoles con las palabras de Loge en *El oro del Rin* de Wagner: «Para ocultar su humillación, los necios me injurian». (En alemán la frase suena mucho mejor, debido a su rima en el medio: «*Ihre Schmach zu decken schmähen mich Dumme*»). Pero al parodiar a Trump surge otro problema más profundo. Imaginemos que, hace un par de años, un comediante pusiera en

escena las afirmaciones, tuits y decisiones de Trump: la gente lo habría considerado una broma exagerada y poco realista. Así que Trump ya es su propia parodia, con el curioso efecto de que la realidad de sus actos resulta muchísimo más divertida que casi todas las parodias.

En una de las reveladoras ironías de las elecciones presidenciales americanas de 2016, Trump ganó obteniendo más votos electorales que Clinton, mientras que esta tuvo más votos individuales (el «voto popular»). En pocas palabras, el candidato populista ganó gracias a un tecnicismo legal. Antes de las elecciones el propio Trump criticó el sistema de delegados como antidemocrático y exigió que el ganador fuera elegido por una simple mayoría de votos, por lo que, para ser coherente, debería haber dado un paso atrás y concederle la victoria a Clinton. Pero no deberíamos esperar coherencia de ninguno de los dos grandes candidatos: un rasgo que compartieron Clinton y Trump en la campaña electoral fue que ambos decían (casi) cualquier cosa, apelando a todos los bandos. Y el resultado predecible fue que la principal razón para votar fue en ambos casos terriblemente negativa: «¡Trump/Clinton no es tan malo como el otro!». En ambos casos, pero sobre todo en el caso de Trump, sería erróneo especular acerca de «qué representa realmente». No es solo que nosotros, los observadores, no lo sepamos: probablemente ni siquiera el propio Trump, el oportunista supremo, lo sabe. Por lo que se refiere a Clinton, el enigma es: ¿cómo pudo irle tan mal cuando *todos* estaban incluidos en su coalición arco iris, desde Wall Street hasta Occupy Wall Street, desde el dinero de Arabia Saudí hasta los LGBT+? El truco es que «todos» nunca son realmente «todos», sino que es algo que siempre se basa en una exclusión: la perspectiva de Clinton excluía la propia división, la verdadera división (entre el *statu quo* y la alternativa de izquierdas representada por Sanders), y la reemplazaba por la errónea (entre el *statu quo* liberal y la amenaza populista).

Al título del artículo de Sarah Churchwell en el *Guardian* —«Hillary Clinton no nos falló. Nosotros le fallamos a ella»[37]— se le debería dar la vuelta: deberíamos rechazar de plano el gesto de echar la culpa a los votantes de a pie. Por eso al título del artículo de Jill Abramson —«Hillary Clinton creyó que todo era posible. Ahora la tragedia es nuestra»[38]— se le debería dar un giro distinto del que se pretendía. Clinton creía que «todo es posible» en el sentido de que podía unirnos a todos, desde Wall Street hasta Occupy Wall Street, y ahora estamos pagando el precio no de su tragedia, sino de su oportunismo miope. Aunque resulta inadecuado

caracterizar a Trump de fascista, lo que demuestra un fenómeno como Trump es que la antigua tesis de Walter Benjamin —«todo ascenso del fascismo es el testimonio de una revolución fracasada»— no solo sigue teniendo vigencia, sino que quizá es más pertinente que nunca.

Cuando un manifestante de Portland declaró: «Tengo un líder al que temo por primera vez en mi vida»[39], expresaba su ignorancia de lo que debería temer en realidad: el consenso liberal que dio origen a Trump, aun cuando ahora sienta pánico ante su victoria. Hay un elemento de verdad en la afirmación de que Clinton perdió por culpa de la corrección política; no en el sentido simplista de que la corrección política chocara con la actitud espontánea de mucha gente corriente, sino en el sentido más preciso de lo que tiene de malo la corrección política. Aunque los medios conservadores tachan de marxistas a quienes la defienden, la corrección política no es en última instancia en absoluto izquierdista, sino más bien la neutralización de los antagonismos sociales a través de la regulación de cómo debemos hablar y comportarnos. La reacción izquierdista a la victoria de Trump debería abandonar la ufana indignación moral e iniciar una seria autocrítica: la victoria de Trump nos presenta una oportunidad única para renovar la izquierda. El populismo y lo políticamente correcto son dos formas complementarias de mentir que siguen la distinción clásica entre la histeria y la neurosis obsesiva: un histérico dice la verdad en forma de mentira (lo que dice no es literalmente cierto, pero la mentira expresa una auténtica queja de una manera falsa), mientras que lo que un neurótico obsesivo afirma es literalmente cierto, es una verdad que encierra una mentira. De manera análoga, lo políticamente correcto es «cómo mentir con la verdad. Dice cosas ciertas, pero que sin embargo resultan falsas. El populismo, por otra parte, se parece a decir la verdad en forma de mentira. Todo lo que dice es falso, sin embargo nos parece que hay en él algo de verdad»[40]. La protesta populista desplaza la honesta frustración y la sensación de pérdida hacia el enemigo externo, mientras que la izquierda políticamente correcta utiliza sus verdades (detectar el racismo y el sexismo en el lenguaje, etc.) para reafirmar su superioridad moral e impedir así un auténtico cambio socioeconómico.

Pero ¿no estamos jugando con fuego? ¿Alguna vez puede originarse el bien en el mal? ¿No deberíamos resistir esa postura nihilístico-manipuladora? Mi respuesta es que, justamente, el bien puede originarse en el mal, y (por desgracia algo mucho más corriente) el mal puede originarse en el bien. La historia reciente está llena de inversiones dialécticas como

esa, en las que los actos han creado un resultado contrario a lo que pretendían: ¿no ha sido el resultado último de la Revolución Cultural de Mao la irrupción del capitalismo provocada por las «reformas» de Deng Xiaoping?

Pero, podríamos replicar, aun cuando despertara una nueva izquierda gracias a la victoria de Trump, ¿no estaríamos pagando un precio demasiado alto? Por la remota posibilidad de ese despertar, tendremos que soportar enormes reveses en la lucha ecológica, que se siga demoliendo el Estado del bienestar, el tosco resurgir de un racismo sin disimulos, la reducción de los musulmanes a seres humanos de segunda categoría, etc. Mi respuesta es que vale la pena correr el riesgo porque (1) no deberíamos perder el valor tan pronto ni sobrevalorar el peligro: Trump sin duda no será capaz de llevar a cabo el sombrío escenario que tanto temen los liberales en su pánico, y (2) no deberíamos subestimar el peligro de adónde conduciría la permanencia del *statu quo* (una posible nueva guerra mundial, catástrofes ecológicas, etc.).

Antes de las elecciones presidenciales, Noam Chomsky afirmó que el Partido Republicano es «literalmente un serio peligro para la supervivencia humana» (sobre todo porque niega el calentamiento global y otras amenazas ecológicas) y apoyó el «voto estratégico» por Clinton (a pesar de su conocida postura crítica hacia ella[41]). Mientras que estoy completamente de acuerdo con esa sombría perspectiva, creo que habría que ensancharla y afirmar que todo el sistema capitalista global es el auténtico peligro para nuestra supervivencia, y que, a causa de ello, deberíamos explorar fríamente cómo movilizar a la gente contra esta amenaza. El peligro del voto estratégico por Clinton era que traería una autocomplacencia errónea: «Hemos evitado lo peor, Clinton admite la realidad de la crisis ecológica y defiende medidas para prevenirla, con lo que podemos relajarnos…». Lo que se necesita es una mayor sensación de urgencia.

En un discurso pronunciado en la UCLA la víspera de las elecciones presidenciales[42], Alain Badiou definió a Trump como un síntoma del capitalismo global, a lo que yo añadiría que el ascenso de Trump no es simplemente el síntoma de lo que no funciona en el capitalismo global en cuanto que tal, sino sobre todo el síntoma de Hillary Clinton, de lo que no funcionaba en su proyecto. Jacques Lacan dijo que la mujer es un síntoma del hombre, y aquí nos encontramos con lo contrario: un hombre que es el síntoma de una mujer. Hablamos de medicinas que no curan la

enfermedad, que simplemente alivian los síntomas, con lo que nos facilitan poder soportarla (disminuye la fiebre, el dolor, etc.). Criticar a Trump sin criticar a Clinton es un caso claro de cura sintomática. No basta con buscar pequeños errores tácticos en la campaña de Clinton: su defecto era más básico. La única forma de librarnos realmente de Trump-el-síntoma consiste en curar la enfermedad Clinton. El pánico liberal es falso porque sigue centrado en el *urbi* de Trump, olvidando que también afecta al *orbi* del capitalismo global, que Trump salió del feliz capitalismo liberal global fukuyamista. Recordemos cómo Horkheimer replicó a los críticos liberales del fascismo: aquellos que no quieren hablar (de manera crítica) del capitalismo no deberían decir nada del fascismo. Hoy en día deberíamos decir: aquellos que no quieren hablar (de manera crítica) del (des)orden del mundo capitalista global no deberían decir nada de Trump. Uno se siente tentado a parafrasear la vieja frase de Brecht: «¿Qué es robar un banco comparado con fundar uno nuevo?»: ¿qué es la brutalidad de los exabruptos sexistas y racistas de Trump comparados con la brutalidad y la violencia del capitalismo global presente?

¿Sigue mi argumentación la vena del lema de Badiou *mieux vaut un désastre qu'un désêtre* (mejor un desastre —el resultado catastrófico de un suceso— que una supervivencia vacía de incidentes en un universo hedonista-utilitario)? La frase de Badiou procede de la novela de Julien Gracq *El mar de las Sirtes* (cuyo título original es *Le rivage des Syrtes*), una novela que se desarrolla en Orsenna, un Estado que representa a Italia, un país gobernado por la antigua y decadente ciudad del mismo nombre, que durante los últimos trescientos años ha mantenido un estado de guerra latente con Farghestán, el país bárbaro y desierto que hay al otro lado del mar, al sur. El gobierno de Orsenna decide provocar una guerra abierta con Farghestán a fin de romper el hechizo de decadente inercia y devolver la auténtica vida a Orsenna, aunque el gobierno es consciente de que la guerra podría traer como resultado la destrucción de su país. El dilema existencial subyacente es: ¿qué es más deseable, una vida tranquila e inerte de pequeñas satisfacciones que de ningún modo es una vida, o asumir un riesgo que bien podría acabar en catástrofe? Pero el ejemplo de Gracq ¿no resulta engañoso? Esa no existencia hedonista y decadente de la sociedad de Orsenna es un estado falso que oculta los antagonismos sociales subyacentes, y el pseudosuceso de la guerra con Farghestán seguirá ocultándolos. De manera que aquí hay tres situaciones, y no dos: el suceso (que podría acabar en desastre), el pseudosuceso (el fascismo o, en este

caso, la guerra) y la biopolítica hedonista utilitaria del no ser, de regular la vida humana y animal. (Vale la pena observar que, a principios de la década de 1990, en un estilo muy a lo Gracq, Badiou escribió que la victoria de Milošević en la guerra de Yugoslavia sería más interesante políticamente que la victoria de las fuerzas que se le oponían: una clara preferencia por el pseudosuceso nacionalista sobre la vida sin sucesos… A un nivel más profundo, el problema es el rechazo, por parte de Badiou, del mero orden de la existencia, de la economía, como un «nosuceso»). Hoy en día la dificultad consiste en distinguir lo primero de lo segundo, pues a menudo comparten muchos rasgos. Resumiendo: aun cuando estemos de acuerdo con la fórmula *mieux vaut un désastre qu'un désêtre*, ¿por qué no *mieux vaut un pseudo-événement qu'un désêtre*? ¿También el «suceso» fascista es mejor que la supervivencia de un capitalismo sin sucesos? Lo que yo digo es: ¿más vale el desastre de Trump como presidente, que podría terminar en catástrofe total, que el vegetar liberal? Desde luego, esta *no* es mi postura: primero, la presidencia de Trump no es la absoluta catástrofe que pintan los demócratas asustados, y, sobre todo, la verdadera catástrofe es el permanente dominio del consenso liberal, que, como resulta cada vez más obvio, nos acerca cada día más a una verdadera catástrofe.

Por suerte, ya se están dando los primeros pasos para la renovación de una izquierda más auténtica. Con todas las incertidumbres que rodean la iniciativa de Bernie Sanders de «Nuestra Revolución», es en este momento el único movimiento que alberga un potencial para evolucionar hacia un movimiento político más amplio que vaya más allá de los pequeños grupos sectarios de izquierda. Cuando la izquierda radical arroja dudas respecto de si Sanders es realmente radical, la respuesta debería ser que la situación está completamente abierta, que las cosas aún no están decididas y que tenemos que participar en la lucha por el futuro de «Nuestra Revolución».

¿Qué decir entonces del hecho de que Hillary Clinton habría sido la primera mujer presidente de los Estados Unidos? En su nuevo libro *La verdadera vida*[43], Alain Badiou nos advierte de los peligros del creciente orden nihilista pospatriarcado que se presenta como el dominio de las nuevas libertades. Vivimos una época extraordinaria, que carece de tradición sobre la que basar nuestra identidad y de un marco de vida significativo que nos permita llevar una vida más allá de la reproducción hedonista. Este Nuevo Desorden Mundial, esta aparición gradual de una civilización sin mundo, afecta de manera extraordinaria a los jóvenes, que se mueven entre la intensidad de la autodestrucción plena (goce sexual,

drogas, alcohol, violencia), y el impulso a triunfar (estudiar, hacer carrera, ganar dinero…, dentro del orden capitalista existente), mientras que la única alternativa es el regreso violento a alguna tradición artificialmente resucitada.

Badiou observa que lo que se está dando es una versión decadente y reactiva de la desaparición del Estado anunciada por Marx: el Estado actual es cada vez más un regulador administrativo del egoísmo de mercado sin ninguna autoridad simbólica, pues carece de lo que Hegel consideraba la esencia del Estado (esa comunidad que todo lo abarca y para la cual estamos dispuestos a sacrificarnos). Esta desintegración de la sustancia ética se ve claramente en la abolición del servicio militar universal en muchos países desarrollados: la sola idea de estar dispuesto a arriesgar la propia vida en el ejército por una causa común parece cada vez más absurda, si no directamente ridícula, así que la idea de una fuerza armada como organismo del que todos los ciudadanos participan de la misma manera se convierte en una fuerza mercenaria.

Esta desintegración de una sustancia ética compartida afecta a los dos sexos de forma diferente. Los hombres se convierten poco a poco en perpetuos adolescentes, pues carecen de un rito claro de iniciación que represente su entrada en la madurez (ni el servicio militar, ni tener una profesión, y ni siquiera la educación, desempeñan ya este papel). No es extraño, por tanto, que a fin de suplantar esta carencia proliferen las bandas juveniles pospaternales, que proporcionan un remedo de iniciación e identidad social. Contrariamente a los hombres, las mujeres cada vez maduran antes, se las trata como a pequeños adultos, y se espera que controlen sus vidas, planifiquen su carrera… En esta nueva versión de la diferencia sexual, los hombres son adolescentes lúdicos, forajidos, mientras que las mujeres parecen maduras, serias, legales, fuertes y punitivas. La ideología dominante no invita a las mujeres de hoy a subordinarse: se les invita a —se les solicita, se espera de ellas— que sean jueces, administradoras, ministras, directoras ejecutivas, profesoras, policías y soldados. Una escena paradigmática que se da de manera cotidiana en nuestras instituciones de seguridad es que una psicóloga/juez/profesora se haga cargo de jóvenes delincuentes varones inmaduros y asociales… Surge así una nueva figura de lo Femenino: una agente del poder fría y competitiva, seductora y manipuladora, que da fe de la paradoja de que «en las condiciones del capitalismo, las mujeres prosperan más que los hombres» (Badiou[44]). Naturalmente, esto no convierte en

absoluto a las mujeres en sospechosas de ser agentes del capitalismo; simplemente indica que el capitalismo contemporáneo ha inventado su propia imagen ideal de mujer.

Existe una tríada política que transmite perfectamente la situación descrita por Badiou: Clinton — Duterte — Trump. Hillary Clinton y Donald Trump son la pareja política definitiva actual: Trump es el eterno adolescente, un imprudente hedonista propenso a exabruptos brutales e irracionales que le perjudican, mientras que Clinton ejemplifica lo nuevo Femenino, una manipuladora implacable que nunca pierde el control y que no tiene ningún reparo a la hora de explotar su feminidad y presentarse como alguien que se preocupa por los marginados y las víctimas. Solo que no deberíamos dejarnos seducir por su imagen de víctima de las alegres aventuras amorosas de Bill, de alguien que permite que las mujeres se la chupen en su despacho: el auténtico payaso era *él*, mientras que ella es el amo de la relación, que le permite a su criado pequeños placeres irrelevantes. ¿Qué decir, pues, de Rodrigo Duterte, el presidente filipino que solicita abiertamente el asesinato extrajudicial de drogadictos y traficantes y que se compara con Hitler? Representa la decadencia del imperio de la ley, la transformación del poder estatal en el gobierno no legal de la muchedumbre que administra su justicia brutal; en cuanto que tal, pone en práctica lo que todavía no se puede hacer abiertamente en nuestros países occidentales «civilizados». Si condensamos los tres en uno, tenemos una imagen ideal de la política actual: *Clinton Duterte Trump*: donde «Clinton Trump» es la oposición principal, a la que se añade «Duterte» como el embarazoso intruso que delata la violencia que sustenta a ambos.

¿Qué hacer, con Trump y con nosotros?

Hace un par de meses, la historia que encabezaba nuestros grandes medios de comunicación era la comunidad LGBTQ+, como si el problema principal de nuestras sociedades fuera cómo superar la segregación de los retretes o cómo imponer un pronombre de tercera persona del singular que pudiera aparcar a aquellos que no se reconocen a sí mismos ni en el «él» ni en el «ella» (ellos, lo…). Y ahora nos encontramos con el retorno brutal de lo reprimido: la victoria electoral de un hombre que de manera consciente, directa y vulgar rompe todas las reglas políticamente correctas.

Trump es un caso perfecto del «capitalista de los dos espíritus», cuya fórmula nos la proporcionó *Ciudadano Kane*: cuando Kane es atacado por Thatcher, representante del gran capital bancario, por utilizar su dinero para financiar un periódico que habla en nombre de los desfavorecidos, Kane contesta:

> La lástima es que usted no se da cuenta de que está hablando con dos personas. Como Charles Foster Kane, poseedor de 82 631 acciones de la Public Transfer…, verá que tengo una noción exacta de lo que poseo…, estoy completamente de acuerdo con usted. Charles Foster Kane es un bribón, su periódico debería ser prohibido y debería formarse un comité para boicotearlo. Si consigue formar ese comité, inscríbame con una aportación de mil dólares. Por otro lado, soy también el director del *Enquirer*. Como tal, considero un deber —y le voy a confiar un pequeño secreto, es también un placer para mí— velar para que los honrados trabajadores del país no sean devorados por una banda de tiburones, simplemente porque ellos no tienen a nadie para defender sus intereses… Le voy a confiar otro secreto, señor Thatcher. Creo que soy el indicado para ello. Tengo dinero y propiedades. Si no me ocupo yo de los intereses de los desheredados, podría ser que algún otro se encargara de ello…, alguien sin dinero ni propiedades. Y eso sería muy molesto[45].

La última frase nos ofrece la fórmula sucinta de cuál es el problema cuando el multimillonario Trump se postula como la voz de los desheredados: su función estratégica consiste en impedir que estos se defiendan a sí mismos… De este modo, Trump está muy lejos de ser una persona incoherente: lo que se presenta como incoherencia es la mismísima esencia de su proyecto. Los primeros gestos presidenciales de Trump ya indican incoherencias: reiteró su intención de reducir las regulaciones financieras Dodd-Frank —claramente un favor a los grandes bancos, etc.—, y su oleada de órdenes ejecutivas se burlan de la idea del gobierno por y para el pueblo. No obstante, no deberíamos apresurarnos a concluir que dichas incoherencias le perjudicarán: puede que funcionen durante un tiempo. En principio, es fácil ver cómo deberíamos enfrentarnos a las incoherencias que sostienen el proyecto de Trump. Últimamente han proliferado por internet pasajes del libro de Richard Rorty *Forjar nuestro país*[46], y por una buena razón: hace casi dos décadas Rorty previó claramente no solo el conflicto entre política de identidad y la lucha de los desheredados, sino también cómo ese conflicto podría dar lugar a un líder populista con una política antiidentidad. Cuando el electorado blanco pobre se dé cuenta de que el establishment liberal de izquierdas predominante, a pesar de toda su cháchara sobre la justicia social, básicamente ignora su difícil situación,

> algo se romperá. El electorado no suburbano decidirá que el sistema ha fracasado y comenzará a buscar un hombre fuerte por el que votar, alguien que esté dispuesto a asegurarles que, en cuanto sea elegido, los petulantes burócratas, los abogados tramposos, los vendedores de bonos que reciben sueldos excesivos y los profesores posmodernos ya no

> cortarán el bacalao […]. Una cosa que probablemente sucederá será que todo lo que han conseguido los negros americanos y los homosexuales quedará borrado de un plumazo. El desprecio jocoso que los americanos maleducados sienten ante el hecho de que los licenciados universitarios les dicten buenos modales encontrará una vía de escape[47].

Rorty no estaba solo en su pronóstico; muchos lo veían venir, pero como suele ocurrir en política, ser conscientes de la peligrosa deriva que pueden tomar las cosas no impide que sucedan, sino que, en un ejemplo de cómo la vida política imita el argumento de Edipo, incluso contribuye a que ocurran. No es de extrañar que los liberales ataquen a Sanders por su supuesto rechazo de la política de identidad, acusándolo injustamente de abandonar esa política, justo cuando hace exactamente lo contrario: insiste en un vínculo entre la clase, la raza y el género. Hay que apoyarlo incondicionalmente cuando rechaza la identidad en sí misma como una razón para votar por alguien:

> No basta con decir: Soy una mujer, vótenme. Lo que necesitamos es una mujer que tenga las agallas de plantarle cara a Wall Street, a las compañías de seguros, a las empresas farmacéuticas, a la industria de los combustibles fósiles […]. En Estados Unidos, que una empresa importante tenga un director ejecutivo afroamericano es un paso adelante. Pero si ese sujeto va a deslocalizar los puestos de trabajo y explotar a los trabajadores, me importa un bledo que sea blanco, negro o latino[48].

Sanders toca aquí un punto sensible del racismo (también) dentro de la comunidad LGBT:

> «¿Cómo voy a ser un fanático si yo mismo soy miembro de una minoría oprimida?» es una actitud que prevalece entre algunas personas LGBT blancas. Pero otra razón mucho más perniciosa es que el mundo LGBT gira en torno a los gay blancos y excluye a los demás. La bandera arco iris es más blanca de lo que parece[49].

No es de extrañar que los movimientos de extrema derecha «intenten integrar de manera consciente la campaña de derechos LGBT en su propio programa. Algunos solo hablan de los derechos de los LGBT si es para denigrar a los musulmanes o a los inmigrantes en su conjunto. Las páginas web nacionalistas blancas de los Estados Unidos ahora venden banderas del orgullo LGBT junto con la bandera confederada»[50]. Aquí no bastan los vacíos llamamientos a la solidaridad y a las coaliciones amplias; debemos enfrentarnos a las limitaciones de la política de identidad, privándola de su estatus privilegiado. Es absolutamente fundamental tomar nota de un rasgo compartido por el respeto políticamente correcto por las identidades particulares y el odio antiinmigración de los otros: el miedo a que una identidad concreta sea engullida por la universalidad anónima de un Nuevo Orden Mundial global. Cuando los nacionalistas conservadores

señalan que solo quieren para su propia nación (para los alemanes, franceses, británicos…) el mismo derecho a la identidad que las minorías sexuales y étnicas reclaman para ellas, esta exigencia totalmente hipócrita señala sin embargo algo válido, a saber, la necesidad de ir más allá de *todas* las formas de la política de identidad, derechista e izquierdista. Lo que uno debería rechazar es, a un nivel más básico, la perspectiva de múltiples luchas locales por la emancipación (étnica, sexual, religiosa, legal…), que deberían quedar unidas poco a poco mediante la construcción entre ellas de una «cadena de equivalencias» (por utilizar la expresión de Laclau) siempre frágiles. La universalidad no es algo que vaya a surgir a través de un proceso largo y paciente: es algo que está «ya siempre» como punto de arranque de cualquier proceso emancipador auténtico, como su propia motivación.

Hay dos reacciones a la victoria de Trump que deberíamos rechazar como inaceptables y en última instancia como autodestructivas. La primera es la arrogante fascinación por la estupidez de los votantes corrientes que no comprenden que están votando contra sus propios intereses y se dejan seducir por la demagogia superficial de Trump; la segunda es el llamamiento a una contraofensiva inmediata («No hay tiempo para filosofar, tenemos que actuar»), que de manera extraña se hace eco de la propia postura intelectual de Trump. Judith Butler ha observado que, tal como ocurre con todas las ideologías populistas, Trump le está dando a la gente «la ocasión de no pensar, la ocasión de no tener que pensar. Pensar es pensar en un mundo global muy complejo, y él lo está simplificando todo muchísimo»[51]. (Por supuesto, tal como Butler sabe perfectamente, aunque Clinton se presentaba a sí misma como alguien perfectamente versado en las complejidades de la política real, su referencia a la «complejidad» no era menos falsa, pues también se utilizaba para difuminar las exigencias de la izquierda).

La urgencia de la situación actual no debería servir en modo alguno como excusa: una situación urgente *es* el momento para pensar. No debería darnos miedo darle la vuelta a la famosa tesis XI de Marx: «hasta ahora hemos intentado cambiar nuestro mundo demasiado deprisa; ha llegado el momento de reinterpretarlo de manera autocrítica, examinando nuestra propia responsabilidad (izquierdista)». Existe un chiste clásico sobre Lenin que se refiere al hecho de que, en los países socialistas, el consejo de Lenin a los jóvenes, su respuesta a qué deberían hacer —«¡Aprended, aprended, aprended!»— se exhibía en las paredes de miles de aulas. El chiste es el

siguiente: a Marx, Engels y Lenin les preguntan si preferirían tener una esposa o una amante. Tal como era de esperar, Marx, bastante conservador en cuestiones privadas, contesta: «Una esposa», mientras que Engels, que era un *bon vivant*, opta por una amante. Pero, para sorpresa de todos, Lenin responde: «Me gustaría tener ambas cosas». ¿Por qué? ¿Acaso detrás de su austera imagen revolucionaria se esconde un *jouisseur* decadente? No, explica: «Para poder decirle a mi esposa que voy a estar con mi amante, y para poder decirle a mi amante que voy a estar con mi esposa». «¿Y qué harías, entonces?». «Me iría a un lugar solitario a aprender, aprender, aprender». ¿No es exactamente lo mismo que hizo Lenin después de la catástrofe de 1914? Se retiró a un lugar solitario de Suiza, donde «aprendió, aprendió y aprendió» leyendo la lógica de Hegel. Y eso es lo que deberíamos hacer hoy en día bajo el hechizo de la victoria de Trump (que, no deberíamos olvidar, no es sino una más de una serie de sorpresas desagradables): debemos rechazar el derrotismo y el activismo irreflexivo, y «aprender, aprender y aprender» qué ha provocado este fiasco de la política democrático-liberal.

La cuestión no es pasar de la actividad a la reflexión interior. En situaciones tensas como la actual, no actuar es en sí mismo una manera de actuar (de reaccionar), es decir, equivale a aceptar los hechos. Pero no deberíamos olvidar que lo opuesto también es cierto: actuar puede ser también una manera de no actuar, de no intervenir eficazmente en una situación, lo que nos lleva a la idea de *falsa actividad*: la gente no solo actúa para cambiar algo, también puede actuar para evitar que algo ocurra, por ejemplo, para que *nada cambie*. Ahí reside la típica estrategia del neurótico obsesivo: lleva una actividad frenética a fin de impedir que ocurra lo real. Por ejemplo, en una situación de grupo en la que amenazan con surgir tensiones, el obsesivo no para de hablar, cuenta chistes, etc., a fin de impedir el silencio incómodo que obligaría a los participantes a abordar abiertamente la tensión subyacente. Por eso, en el tratamiento psicoanalítico, los neuróticos obsesivos no paran de hablar, inundan al psicoanalista con anécdotas, sueños, intuiciones: su incesante actividad se mantiene gracias al miedo subyacente a que, si dejan de hablar un momento, el psicoanalista les preguntará por lo que realmente importa. En otras palabras, hablan para mantener al psicoanalista inmóvil.

Incluso en la política progresista actual, el peligro no es la pasividad, sino la pseudoactividad, el impulso de «estar activo», «participar»: la gente interviene constantemente, «hace algo», los profesores universitarios

participan en debates absurdos, etc., y lo realmente difícil es dar un paso atrás, retirarse. Los que gozan del poder a menudo prefieren una participación «crítica» al silencio, solo para enzarzarnos en un diálogo, para asegurarse de que se rompe nuestra ominosa pasividad. Contra ese estilo de participación «inter-pasiva» en la vida socioideológica en la que estamos activos constantemente para procurar que nada ocurra, que nada cambie realmente, el primer paso realmente crítico consiste en *retirarse a la pasividad*, negarse a participar: este es el primer paso necesario que despeja el terreno para la auténtica actividad, para un acto que cambie de manera eficaz las coordenadas de la constelación. ¿Y no se podría decir lo mismo de la reacción de la izquierda a la victoria de Trump? Todas las protestas contra Trump orillan el peligro de ser una forma de evitar una mirada autocrítica a cómo ha podido ganar las elecciones, y necesitamos dar un paso atrás y reflexionar para ser capaces de intervenir eficazmente en esta encrucijada.

El aspecto más deprimente de este período poselectoral de los Estados Unidos no son las medidas anunciadas por el presidente electo, sino la manera en que el grueso del Partido Demócrata reacciona ante esta derrota histórica, oscilando entre los dos extremos: el horror al Lobo Feroz llamado Trump y el reverso de este pánico y fascinación, que consiste en normalizar la situación, hacer como si no hubiera ocurrido nada extraordinario, que no es más que otra inversión en el relevo habitual de presidentes republicanos y demócratas: Reagan, Bush, Trump… En esta línea, Nancy Pelosi «evoca repetidamente lo ocurrido una década atrás. Para ella, la lección está clara: el pasado es el prólogo. Lo que antes funcionó volverá a funcionar. Trump y los republicanos irán demasiado lejos, y los demócratas tienen que estar preparados para aprovechar la oportunidad cuando eso ocurra»[52]. Dicha postura ignora por completo el significado real de la victoria de Trump, la debilidad del Partido Demócrata que hizo posible esa victoria y la reestructuración radical de todo el espacio político que presagia esa victoria.

Esta reestructuración queda clara gracias a otra versión de la incoherencia de Trump, referente a su actitud hacia Rusia: mientras la línea dura republicana sigue atacando a Obama por haber sido demasiado blando con Putin, por haber tolerado agresiones militares rusas (Georgia, Crimea…) y por haber puesto en peligro a los aliados occidentales de Europa del Este, los partidarios de Trump defienden ahora una política mucho más indulgente con Rusia. Aquí surge un problema subyacente:

¿cómo unir dos oposiciones ideológicas: la del tradicionalismo contra el relativismo laico, y la otra gran oposición ideológica en la que se basa toda la legitimidad de Occidente y su «guerra contra el terror»: la oposición entre los derechos individuales democrático-liberales y el fundamentalismo religioso encarnado primordialmente en el «islamofascismo»? Ahí reside la sintomática incoherencia de los neoconservadores estadounidenses: mientras que en la política interna favorecen la lucha contra el laicismo liberal (aborto, matrimonio gay, etc.), es decir, su lucha es la de la así llamada «cultura de la vida» en oposición a la «cultura de la muerte», en la política exterior favorecen los valores completamente opuestos de la «cultura de la muerte» liberal.

En algún nivel profundo y a menudo oculto, los neoconservadores americanos ven a la Unión Europea como *el* enemigo. Esta percepción, que se procura controlar en el discurso político público, emerge en su obsceno doble clandestino, la idea política fundamentalista de la extrema derecha cristiana y su miedo excesivo hacia el Nuevo Orden Mundial (Obama mantiene una secreta connivencia con las Naciones Unidas, unas fuerzas internacionales intervendrán en los Estados Unidos y construirán campos de concentración para todos los auténticos patriotas americanos). Una manera de resolver este dilema es la línea dura del fundamentalismo cristiano, articulado en torno a las obras de Tim LaHaye y sus seguidores: subordinan sin ninguna ambigüedad la segunda oposición a la primera. El título de una de las novelas de LaHaye apunta en esta dirección: *The Europe Conspiracy*. Los verdaderos enemigos de los Estados Unidos no son los terroristas musulmanes, que en el fondo no son más que unos títeres manipulados en secreto por los laicistas europeos, que constituyen las auténticas fuerzas del anticristo y pretenden debilitar a los Estados Unidos y establecer el Nuevo Orden Mundial bajo el dominio de las Naciones Unidas. En cierta manera, acierta en su percepción: Europa no es solo otro bloque geopolítico, sino una idea global que en última instancia es incompatible con las naciones-Estado. Esta dimensión de la UE proporciona la clave de la así llamada «debilidad» europea: existe una sorprendente correlación entre la unificación europea y su pérdida de poder político-militar global. Sin embargo, si la Unión Europea es cada vez menos importante y cada vez más una confederación desunida de Estados, ¿por qué entonces los Estados Unidos —entre otras cosas— se sienten tan incómodos con ella y están tan decididos a socavarla? Recordemos los indicios de apoyo económico a las fuerzas que en Irlanda organizaron una

campaña a favor del «no» al nuevo tratado europeo. En oposición a esta idea minoritaria, encontramos la óptica liberal-democrática predominante, que considera que sus principales enemigos son todos los fundamentalismos, y que considera al fundamentalismo cristiano estadounidense una deplorable versión casera del «islamofascismo». No obstante, esta predominancia se ve ahora amenazada: lo que hasta ahora era una opinión marginal limitada a teorías de la conspiración que prosperaban en el subsuelo del espacio público se ha convertido en la postura hegemónica de nuestro espacio público.

Lo que nos devuelve a Trump y Putin: ambos apoyaron el Brexit, y ambos pertenecen a la línea nacionalista-conservadora extrema de «los Estados Unidos/Rusia primero», que considera que Europa es su mayor enemigo…, y ambos tienen razón. El problema de Europa consiste en permanecer fiel a su legado, amenazado ahora por el ataque populista-conservador. ¿Cómo? En sus *Notas para la definición de la cultura*, el gran conservador T. S. Eliot observó que hay momentos en que la única elección es entre la herejía y el descreimiento, cuando la única manera de mantener viva una religión consiste en escindirse y crear una secta. Esto es lo que hay que hacer hoy: las elecciones de 2016 supusieron el golpe final al sueño de Fukuyama, la derrota final de la democracia liberal, y la única forma de derrotar a Trump y rescatar lo que valga la pena de la democracia liberal es escindirse de la democracia liberal y crear una secta: en pocas palabras, llevar a cabo un desplazamiento de Clinton a Sanders. Las próximas elecciones deberían ser entre Trump y Sanders.

Algunos elementos del programa de esta nueva izquierda son relativamente fáciles de imaginar. Trump promete cancelar los grandes acuerdos de libre comercio apoyados por Clinton, y la alternativa de izquierdas a ambos debería ser un proyecto de acuerdos comerciales diferentes, acuerdos que controlarán a los bancos, acuerdos sobre normas ecológicas, derechos de los trabajadores, asistencia sanitaria, protección de las minorías étnicas y sexuales, etc. La gran lección del capitalismo global es que las naciones-Estado solas no pueden hacer ese trabajo: solo una nueva política internacional podría llegar a controlar el capitalismo global. Un viejo izquierdista anticomunista me dijo en una ocasión que lo único bueno de Stalin era que inspiraba auténtico pavor a las grandes potencias occidentales, y lo mismo se podría decir de Trump: lo bueno de él es que inspira auténtico pavor a los liberales. Las potencias occidentales aprendieron la lección y de manera autocrítica se centraron en sus

carencias, lo que les condujo a desarrollar el Estado del bienestar. Y nuestros liberales de izquierdas, ¿serán capaces de hacer algo parecido?

Y la historia de Trump y Clinton todavía no ha terminado: en la segunda entrega, los nombres se han transformado en Marine Le Pen y François Fillon. Ahora que Fillon ha sido escogido como candidato de la derecha en las próximas elecciones presidenciales francesas, y con la certeza (casi absoluta) de que en la segunda vuelta la elección será entre Fillon y Marine Le Pen, nuestra democracia (de momento) ha tocado fondo. En su columna del *Guardian* titulada «François Fillon es una amenaza tan grande como Marine Le Pen para los valores liberales», Natalie Nougayrède escribió:

> No es ninguna coincidencia que Fillon fuera elogiado en público por Putin. Y no solo porque el Kremlin espera encontrar en el presidente francés un aliado para su política exterior. También fue porque Putin detecta en Fillon algo de su propia ideología ultraconservadora. Basta recordar que la propaganda rusa le ha dado a Europa el nombre de «Gayropa»[53].

Si la diferencia entre Clinton y Trump era la diferencia entre el establishment liberal y la furia populista derechista, esta diferencia se reduce al mínimo en el caso de Fillon contra Le Pen. Mientras que ambos son conservadores culturales, en cuestión de economía Fillon es un neoliberal puro, mientras que Le Pen se orienta mucho más hacia la protección de los intereses de los trabajadores. En pocas palabras, puesto que Fillon representa la peor combinación que podemos encontrar hoy en día —neoliberalismo económico y conservadurismo social—, podríamos sentir la tentación de preferir a Le Pen. El único argumento a favor de Fillon es puramente formal: él representa *formalmente* una Europa unida y una distancia mínima del pueblo. Pero por lo que respecta al contenido parece peor que Le Pen. Representa la decadencia inminente del propio sistema: aquí es donde hemos acabado tras un largo proceso de derrotas y retiradas. En primer lugar, la izquierda radical tuvo que ser sacrificada porque ya no estaba en sintonía con los nuevos tiempos posmodernos y sus nuevos «paradigmas». Luego la izquierda socialdemócrata moderada fue sacrificada porque tampoco estaba en sintonía con las necesidades del nuevo capitalismo global. Ahora, en la última época de esta triste historia, la propia derecha liberal moderada (Juppé) es sacrificada por no estar en sintonía con los valores conservadores, cuyo apoyo ahora necesitamos si nosotros, el mundo civilizado, quiere derrotar a Le Pen. Cualquier parecido con la vieja historia antinazi de cómo nos quedamos mirando de

manera pasiva cuando los nazis que estaban en el poder liquidaron a los comunistas, luego a los judíos, luego a la izquierda moderada, luego al centro liberal, luego incluso a los conservadores honestos…, es puramente accidental. La reacción de Saramago —no votar— es aquí la *única* apropiada. Aunque el escándalo con su mujer descalifique a Fillon, el mismo hecho de que, en cierto momento, surgiera como el principal oponente de Le Pen ya resulta bastante revelador.

Deberíamos librarnos de este falso pánico, el temor a que la victoria de Trump fuera el horror máximo que nos hizo apoyar a Clinton a pesar de sus evidentes defectos. La victoria de Trump creó una situación política totalmente nueva, que abre muchas oportunidades a la izquierda más radical. La izquierda liberal y la derecha populista actuales están atrapadas en la política del miedo: miedo a los inmigrantes, a las feministas, etc., o miedo a los populistas fundamentalistas. Lo primero que hay que hacer aquí es desplazarse del miedo a la *Angst*: el miedo es el miedo a un objeto externo que se ve como una amenaza a nuestra identidad, mientras que la angustia surge cuando somos conscientes de que hay algo en nuestra propia identidad que no funciona, con lo que queremos protegernos de la temida amenaza externa. El miedo nos empuja a aniquilar el objeto externo, mientras que la manera de afrontar la angustia consiste en transformarnos a nosotros mismos.

Uno se siente tentado a darle la vuelta a la famosa frase de Benjamin de que los monstruos proliferan cuando lo viejo está agonizando y lo nuevo todavía no ha nacido: cuando un orden impera, los horrores y monstruosidades quedan normalizados, pero en el proceso de tránsito, cuando el viejo orden agoniza y el nuevo todavía no ha nacido, los horrores se hacen visibles como tales, se desnormalizan y, en esos momentos de esperanza, es posible llevar a cabo grandes acciones. Si amáis a los Estados Unidos (como yo), ha llegado el momento del arduo trabajo del amor, de participar en el largo proceso de formación de una izquierda política radical en los Estados Unidos, o, por citar de nuevo a Mao: «Reina un gran desorden bajo el cielo; la situación es excelente».

FINAL: LA SOLEDAD DEL POLICÍA GLOBAL EN UN MUNDO MULTICÉNTRICO

Hacia finales de septiembre de 2014, después de declarar la guerra al ISIS, el presidente Obama concedió una entrevista a *60 Minutes* en la que intentó explicar las reglas del compromiso de los Estados Unidos: «Cuando en cualquier lugar del mundo aparece un problema, no llaman a Pekín, no llaman a Moscú. Nos llaman a nosotros. Eso siempre es así. Los Estados Unidos lideran. Somos la nación indispensable». Lo mismo ocurre con los desastres medio ambientales y humanitarios: «Cuando hay un tifón en las Filipinas, no hay más que ver quién ayuda a Filipinas a enfrentarse a su situación. Cuando hay un terremoto en Haití, no hay más que ver quién encabeza la reconstrucción de Haití. Así es como funcionamos. Eso es lo que nos hace americanos».

A mediados de octubre de 2014, sin embargo, el propio Obama tuvo que hacer un llamamiento a Teherán, enviando una carta secreta al ayatolá Ali Jamenei en la que le sugería un mayor acercamiento entre los Estados Unidos e Irán basándose en que a ambos les interesaba combatir a los militantes del Estado Islámico. Irán no solo rechazó la oferta, sino que cuando la noticia de que se había enviado esa carta llegó a la opinión pública, los republicanos estadounidenses la tacharon de ridículo gesto de humillación que solo podía reforzar la arrogante idea iraní de que los Estados Unidos eran una superpotencia en declive. Así es como los Estados Unidos funcionan de hecho: actúan solos en un mundo multicéntrico, ganan cada vez más guerras, pero pierden la paz; hacen el trabajo sucio de los demás: de China y Rusia, que tienen sus propios problemas con los islamistas, e incluso de Irán, pues el resultado final de la invasión de Irak fue que este país quedara bajo el control político de Irán.

El origen último de estos problemas es cómo ha cambiado el papel de los Estados Unidos en la economía global. Un ciclo económico llega a su fin, el «siglo americano» ha terminado, y ahora presenciamos la formación

gradual de múltiples centros del capitalismo global: los Estados Unidos, Europa, China, quizá Latinoamérica. Y cada uno de ellos representa el capitalismo con una característica específica: los Estados Unidos son neoliberales; Europa representa lo que queda del Estado del bienestar; en China impera el capitalismo con «valores asiáticos» (autoritario); en Latinoamérica encontramos el capitalismo populista… En este mundo, las viejas y las nuevas superpotencias se ponen a prueba entre sí, intentan imponer su propia versión de las reglas globales, experimentan con ellas por delegación, utilizando a otras pequeñas naciones y estados.

La situación actual guarda un asombroso parecido con la situación que había en torno a 1900, cuando la hegemonía del Imperio Británico fue puesta en entredicho por las nuevas potencias emergentes, sobre todo Alemania, que quería su parte del pastel colonial, y los Balcanes fueron uno de los lugares de confrontación. Hoy en día el papel del Imperio Británico lo juegan los Estados Unidos, y las nuevas superpotencias emergentes son Rusia y China, y los nuevos Balcanes son Oriente Medio. Es la misma batalla de siempre por la influencia geopolítica: ahora no solo los Estados Unidos oyen llamadas de Georgia, Ucrania, sino también Moscú, que quizá pronto también oirá la llamada de los Estados bálticos… (Además, deberíamos observar que, a principios del siglo XX, mucha gente en Inglaterra y Alemania consideraba que Rusia sería la nueva superpotencia mundial, que sobrepasaría a las demás en veinte o veinticinco años; pero aunque la economía rusa estaba en auge, también lo estaban los antagonismos sociales. Lo mismo se puede decir de la China actual, donde las tensiones sociales son el reverso tenebroso del rápido desarrollo económico).

Encontramos otro paralelo inesperado con la situación anterior al estallido de la Primera Guerra Mundial: últimamente los medios de comunicación no han dejado de advertirnos de la amenaza de una Tercera Guerra Mundial. Abundan titulares como «La superarma de la fuerza aérea rusa: ojo con el avión invisible PAK-FA» o «Rusia está preparada para iniciar una guerra, y probablemente derrotará a los Estados Unidos en un inminente enfrentamiento nuclear»; al menos una vez por semana Putin realiza una declaración que se ve como una provocación a Occidente, y algún notable estadista occidental o alguna figura de la OTAN advierte de las ambiciones imperialistas rusas; Rusia expresa su preocupación porque la OTAN intenta contenerla, mientras que los vecinos de Rusia temen una invasión rusa; etc. El propio tono preocupado de estas advertencias parece

aumentar la tensión, exactamente igual que en las décadas anteriores a 1914. Y, en ambos casos, actúan los mismos mecanismos supersticiosos: como si hablar de algo impidiera que fuera a suceder. Conocemos el peligro, pero no creemos que vaya a ocurrir…, y por eso mismo podría ocurrir. Es decir, aunque no creamos que puede ocurrir, todos nos estamos preparando para ello, y estos preparativos, en gran medida ignorados por los grandes medios de comunicación, aparecen sobre todo en medios marginales:

> Los Estados Unidos están en pie de guerra. Mientras que en el tablero del Pentágono hace más de diez años se dibuja el escenario de una Tercera Guerra Mundial, las acciones militares contra Rusia ahora se contemplan a un «nivel operativo». Ya no nos enfrentamos a una «Guerra Fría». Ya no existe ninguna de las medidas preventivas de la Guerra Fría. La aprobación de una importante ley por parte de la Cámara de Representantes de los Estados Unidos el 4 de diciembre de 2014 (H.Res.758) proporcionaría (pendiente del voto del Senado) luz verde *de facto* al presidente y comandante en jefe de los Estados Unidos para iniciar —sin previa aprobación del Congreso— un proceso de confrontación militar con Rusia. La seguridad global está en juego. Este voto histórico —que podría afectar las vidas de centenares de millones de personas en todo el mundo— prácticamente no ha recibido cobertura en los medios de comunicación. Impera un absoluto bloqueo informativo […]. El 3 de diciembre, el ministro de Defensa de la Federación Rusa anunció la inauguración de una nueva entidad político-militar que asumiría el poder en caso de guerra. Rusia inaugura un nuevo complejo de seguridad nacional, cuya función es vigilar las amenazas a la seguridad nacional en época de paz, pero que se haría con el control de todo el país en caso de guerra (RT, 3 de diciembre de 2014[1]).

Complica más el asunto el que las viejas y nuevas superpotencias en conflicto estén unidas por un tercer factor, los movimientos fundamentalistas radicalizados del Tercer Mundo que se oponen a todos ellos pero que suelen establecer pactos estratégicos con algunas. No es de extrañar que nuestra situación se vaya enturbiando cada vez más: ¿quién es quién en los conflictos actuales? ¿Cómo elegir entre Assad y el ISIS en Siria? ¿Entre el ISIS e Irán? Dicha turbiedad —por no hablar de la proliferación de drones y otras armas que prometen una guerra limpia de alta tecnología sin bajas (entre los nuestros)— ha hecho aumentar enormemente el gasto militar y hace más atractiva la perspectiva de la guerra.

En agosto de 2016, cuando estalló la monstruosa batalla por la ciudad de Alepo, con dos millones de vidas amenazadas, el así llamado mundo civilizado debería haber dedicado todos sus esfuerzos a impedir la carnicería. Ahora vemos un enorme flujo de refugiados en gestación. Ahora presenciamos cómo la contienda se convierte en un potencial conflicto directo entre Rusia y los Estados Unidos. En vista de lo mucho

que hay en juego, resulta asombrosa la falta de una movilización antibélica internacional seria.

¿Qué hacer con el flujo de inmigrantes? ¿Y si la única respuesta consecuente fuera que no existe ninguna solución clara y que el único resultado visible es algún tipo de guerra? Mientras que en apariencia nos encontramos en medio de un choque de civilizaciones (el Occidente cristiano contra el islam radicalizado), de hecho encontramos choques dentro de cada civilización: en el espacio cristiano, los Estados Unidos y Europa occidental contra Rusia; en el espacio musulmán, suníes contra chiíes. La monstruosidad del ISIS sirve como fetiche que enmascara todas estas contiendas, en las que cada bando finge combatir el ISIS con la única finalidad de golpear a su auténtico enemigo.

Naturalmente, existe una multiplicidad compleja de causas que provocaron la guerra de Siria y el subsiguiente flujo de refugiados, incluso cambios medioambientales: «la desastrosa sequía de Siria entre 2007 y 2010, la más grave registrada y el principal catalizador del malestar social, fue probablemente parte de una "tendencia a la sequía a largo plazo" relacionada con el aumento de las emisiones de gases invernadero»[2]. No obstante, parece claro que existen dos factores cuyo estatus es excepcional: mientras que el factor *dominante* es político (y las tensiones árabes juegan el papel principal), la *determinación en última instancia* la ejerce la economía capitalista global.

Si el axioma básico subyacente de la Guerra Fría era la Destrucción Mutua Asegurada (MAD [«loco»] por sus siglas en inglés), el axioma de la Guerra contra el Terrorismo actual parece ser el opuesto, NUTS [«chiflado»] (siglas en inglés de Selección de Objetivos de Utilización Nuclear); es decir, la idea de que, mediante un golpe quirúrgico, uno puede destruir la capacidad nuclear del enemigo mientras el escudo antimisiles nos protege de un contraataque. De manera más precisa, los Estados Unidos adoptan una estrategia distinta: se comportan como si siguieran confiando en la lógica MAD en sus relaciones con Rusia y China, mientras que se ven tentados a practicar la lógica NUTS con Irán y Corea del Norte. El mecanismo paradójico de MAD invierte la lógica de la «profecía que se cumple a sí misma» y la convierte en una «intención que se anula a sí misma»: el propio hecho de que cada bando tenga la certeza de que, si decidiera lanzar un ataque nuclear, el otro respondería con toda su fuerza destructora, garantiza que ningún bando iniciará una guerra. La lógica de NUTS es, por el contrario, que podemos obligar al enemigo a desarmarse

si se asegura que podemos atacarlo sin riesgo de contraataque. El hecho mismo de que dos estrategias directamente contradictorias sean utilizadas a la vez por la misma superpotencia es una prueba del carácter fantasmático de todo el razonamiento. En diciembre de 2016 esta incoherencia alcanzó un momento álgido casi inconcebiblemente ridículo: tanto Trump como Putin hicieron hincapié en la oportunidad de que los Estados Unidos y Rusia mantuvieran unas nuevas relaciones más amistosas, y al mismo tiempo afirmaron su total compromiso con la carrera armamentística, como si la paz entre las superpotencias solo fuera posible gracias a una nueva Guerra Fría…

La misma combinación de estrategias incompatibles opera en nuestra manera de abordar la amenaza de las catástrofes ecológicas. En diciembre de 2016, la niebla tóxica de las grandes ciudades chinas se volvió tan densa que miles de personas tuvieron que huir al campo, intentando llegar a algún sitio donde se pudiera ver el cielo azul: este «airpocalipsis» afectó a quinientos millones de personas. A los que se quedaron, desplazarse comenzó a parecerles como vivir en una película posapocalíptica: la gente se movía con grandes máscaras antigás en una niebla tóxica en la que no se veían ni los árboles cercanos[3]. La dimensión de clase jugó aquí un papel fundamental: antes de que las autoridades tuvieran que cerrar los aeropuertos debido al mal estado del aire, quienes abandonaron las ciudades fueron aquellos que pudieron permitirse un vuelo caro… Y, para colmo de males, los legisladores de Pekín consideraron incluir la nube tóxica entre los desastres meteorológicos, un acto de la naturaleza y no un efecto de la política industrial, para evitar culpar a las autoridades de la catástrofe[4]. Así, se añade una nueva categoría a la larga lista de refugiados por las guerras, la sequía, los tsunamis, los terremotos, las crisis económicas, etc.: la de los refugiados por nube tóxica.

Quizá lo más sorprendente de este airpocalipsis sea su rápida normalización: cuando las autoridades ya no pudieron seguir negando el problema, intentaron establecer un nuevo procedimiento que de algún modo permitiera a la gente seguir con su vida diaria adoptando nuevas rutinas, como si la catastrófica nube tóxica fuera ya un hecho más de la vida. En días indicados, tenías que quedarte en casa el mayor tiempo posible, y si era necesario, ir por la calle con máscara. Los niños se alegraron con la noticia de que muchos días las escuelas estarían cerradas: una oportunidad para quedarse en casa y jugar. Hacer un viaje al campo donde el cielo azul es todavía visible se convierte en una ocasión especial

que todo el mundo aguarda con impaciencia (en Pekín ya existen agencias especializadas en esos viajes de un día). Lo importante es no dejarse dominar por el pánico, sino mantener la apariencia de que, a pesar de todo, la vida sigue.

Una cosa es segura: ante nuestros ojos está ocurriendo un cambio social y psicológico extraordinario: lo imposible se vuelve posible. Cuando un suceso se experimenta por primera vez como imposible pero no real (la perspectiva de una inminente catástrofe que, por probable que la consideremos, no creemos que vaya a ocurrir y la tachamos de imposible) se vuelve real pero ya no imposible (en cuanto ocurre la catástrofe, queda normalizada, se considera parte del discurrir normal de las cosas, como si «ya siempre» hubiera sido posible). Lo que hace que estas paradojas sean posibles es la brecha que separa el conocimiento de la creencia: *sabemos* que la catástrofe (ecológica) es posible, incluso probable, y sin embargo no *creemos* que vaya a ocurrir de verdad.

Recordemos el asedio de Sarajevo a principios de la década de 1990: el hecho de que una ciudad europea «normal» de medio millón de habitantes pudiera ser rodeada, bombardeada con regularidad, aterrorizada por los francotiradores y que los habitantes murieran de hambre, y que eso durara tres años, habría sido inimaginable antes de 1992. A las potencias occidentales les hubiera resultado extremadamente fácil romper el asedio y abrir un pequeño corredor de seguridad hasta la ciudad. Cuando comenzó el asedio, incluso los ciudadanos de Sarajevo pensaron que era algo que no duraría mucho, e intentaron enviar a sus hijos a un lugar seguro «una semana o dos, hasta que terminara aquel lío». Pero muy rápidamente el asedio se «normalizó». Como ya hemos visto, ese mismo paso de la imposibilidad a la normalización (con una breve fase intermedia de pánico y estupefacción) resulta claramente perceptible en la manera en que el establishment liberal estadounidense reaccionó a la victoria de Trump. También lo encontramos en el modo en que los poderes estatales y el gran capital abordan amenazas ecológicas como la fusión de los polos. Los mismos políticos y directivos que hasta hace poco calificaban el temor al calentamiento global de alarmismo apocalíptico provocado por excomunistas, o al menos de conclusión prematura basada en pruebas insuficientes, asegurándonos que no existía ninguna razón para el pánico, que, básicamente, todo iba como siempre, de repente consideran el calentamiento global un hecho más, algo que forma parte del discurrir normal de las cosas…

En julio de 2008, la CNN emitió un reportaje, *La verdificación de Groenlandia*, celebrando las nuevas oportunidades que la fusión del hielo ofrece a los habitantes de la zona: ahora podrían cultivar verduras en campo abierto, etc. La obscenidad de este reportaje radica en que no solo se centra en el insignificante beneficio de una catástrofe global; para más inri, juega con el doble sentido de la palabra «verde» en el discurso público («verde» para la vegetación y «verde» para los asuntos ecológicos), de manera que el hecho de que pueda crecer más vegetación en el suelo de Groenlandia debido al calentamiento global va asociado con el aumento de la conciencia ecológica. ¿Acaso este fenómeno no es otro ejemplo de lo mucho que acertaba Naomi Klein en su libro *La doctrina del shock* cuando describía la forma en que el capitalismo global explota las catástrofes (las guerras, las crisis políticas, los desastres naturales) para librarse de «viejas» constricciones sociales e imponer su programa a la tabla rasa provocada por la catástrofe? Quizá los próximos desastres ecológicos, lejos de socavar el capitalismo, le servirán de enorme impulso…

Una estrategia similarmente perversa a la hora de aprovechar la amenaza a la propia supervivencia (y las peores consecuencias del propio régimen) opera en un nuevo tipo de socialismo de Estado que emerge en Corea del Norte (y hasta cierto punto también en Cuba y Venezuela): combina el gobierno implacable del partido con el capitalismo más salvaje. Mientras el poder estatal está firmemente consolidado por el partido gobernante, el Estado ya no es capaz de cubrir las necesidades cotidianas, sobre todo la comida, para toda la población, de manera que tolera un capitalismo local salvaje. En Corea del Norte hay centenares de mercados «libres» en los que los individuos venden comida que cultivan en casa, mercancías traídas de contrabando de China, etc. Así, el Estado de Corea del Norte se ve aliviado de la carga de cuidar del pueblo y puede concentrarse en comprar armas y en la vida de la élite. En una insólita y cruel ironía, la noción ideológica básica de Corea del Norte, la *juche* (la confianza en uno mismo) se hace realidad: no es la nación, sino los propios individuos quienes tienen que confiar en sus propios recursos. Pero ¿no ocurre algo parecido en la propia China, donde el partido funciona como el gestor más eficiente del capitalismo? Quizá el airpocalipsis es el precio que hay que pagar para dichas perversiones sociopolíticas.

Tenemos que terminar con estos juegos. El airpocalipsis de China es un claro indicio de cuáles son los límites del ecologismo imperante, esta extraña combinación de catastrofismo y rutina, de sentimiento de culpa e

indiferencia. Tomemos el caso de las cosechas genéticamente modificadas: en lugar de enzarzarnos en los interminables debates acerca de sus ventajas e inconvenientes, deberíamos dar un paso atrás y centrarnos en los cambios socioeconómicos impuestos por una gran corporación como Monsanto. Cuando los granjeros comienzan a comprar sus semillas, se rompe el ciclo autosuficiente de la reproducción agrícola, pues no tienen más remedio que comprar una y otra vez las semillas a Monsanto, de manera que el sencillo ciclo de cultivar trigo, etc., se ve inevitablemente «mediado» por una gran corporación que goza de privilegios casi monopolistas. ¿No es este otro ejemplo de privatización de los bienes comunes?

¿Cómo podemos evitar caer en este torbellino? En ambos casos, en el de la catástrofe ecológica y en el de la guerra global, el primer paso consiste en abandonar toda esa cháchara pseudorracional acerca de los «riesgos estratégicos» que tenemos que asumir, y también la noción del tiempo histórico como el proceso lineal de la evolución en el que, en cada momento, tenemos que elegir entre diferentes formas de proceder. Tenemos que aceptar la amenaza como nuestro destino: no se trata tan solo de una cuestión de evitar riesgos y tomar las decisiones acertadas dentro de la situación global, sino que la verdadera amenaza reside en la situación en su conjunto, en nuestro «destino»: si seguimos como hasta ahora estamos condenados, por muy prudentes que seamos. De manera que la solución no consiste en ser prudente y evitar riesgos: actuando así, participamos de pleno en la lógica que conduce a la catástrofe. La solución consiste en ser plenamente conscientes de la explosiva serie de interconexiones que hacen que toda situación sea peligrosa. Una vez hecho esto, una vez que abracemos el coraje que acompaña a la desesperanza, debemos embarcarnos en la difícil y prolongada labor de cambiar las coordenadas de toda nuestra situación. Todo lo que no sea eso no servirá de nada.

En una extraña coincidencia con el «Así es como funcionamos» del presidente Obama, cuando el 11 de septiembre de 2001 los pasajeros del vuelo United 93 atacaron a los secuestradores, las últimas palabras que se pudieron oír de Todd Beamer, uno de los pasajeros, fueron: «¿Estáis preparados, chicos? Vamos a enseñarles cómo funcionamos». Así es como todos funcionamos, así que adelante, podríamos decir, derribemos no solo un avión, sino todo el planeta. Con la elección de Trump, este funcionamiento va a entrar en una nueva fase. Un par de días antes de la

investidura de Trump, Marine Le Pen estaba sentada en el café de la Trump Tower de la Quinta Avenida, como si esperara a que el futuro presidente la invitara a subir. Aunque no tuvo lugar ningún encuentro, lo que ocurrió apenas días después de la investidura parece una secuela de la reunión fallida: el 21 de enero, en Coblenza, representantes de los partidos populistas de derechas europeos se reunieron bajo el eslogan de «Libertad para Europa». El encuentro lo dominó Le Pen, que hizo un llamamiento a los votantes de toda Europa a «despertar» y seguir el ejemplo de los votantes de los Estados Unidos y del Reino Unido. Le Pen predijo que la victoria del Brexit y de Trump desataría una oleada imparable de «todos los dominós de Europa». Trump dejó claro que él «no apoya un sistema de opresión de los pueblos»: «2016 fue el año del despertar del mundo anglosajón. Estoy seguro de que 2017 será el año en que el pueblo de la Europa continental despertará[5]».

¿Qué significa aquí la palabra despertar? En *La interpretación de los sueños*, Freud relata un sueño bastante aterrador: un padre cansado, que se ha pasado la noche velando el ataúd de su hijo, se queda dormido y sueña que el hijo se le acerca en llamas y le dirige un reproche espantoso: «Padre, ¿es que no ves que estoy ardiendo?». Poco después, el padre se despierta y descubre que se ha caído una vela y se ha incendiado la tela del sudario de su hijo. El humo que había olido mientras dormía se había incorporado al sueño del hijo ardiendo para poder seguir durmiendo. Así pues, ¿se había despertado el padre cuando el estímulo externo (el humo) se había vuelto demasiado fuerte para poder contenerlo dentro del escenario del sueño? ¿No era más bien al revés? El padre primero había construido el sueño para poder seguir durmiendo, es decir, para evitarse un desagradable despertar; sin embargo, lo que se había encontrado en el sueño —literalmente la cuestión del fuego, el espeluznante espectro de su hijo haciéndole ese reproche— era mucho más insoportable que la realidad externa, por lo que el padre había despertado, huyendo a la realidad externa. ¿Por qué? *Para seguir soñando*, para evitar el insoportable trauma de su propia culpa por la muerte dolorosa del hijo. ¿No se puede decir lo mismo del despertar populista? En la década de 1930, Adorno observó que la invocación nazi «*Deutschland, erwache!*». («¡Despierta, Alemania!») significaba de hecho justo lo contrario: sigue nuestro sueño nazi (el sueño de que los judíos son el enemigo externo que destruye la armonía de nuestra sociedad) para poder seguir durmiendo. Dormir y evitar el desagradable despertar, el despertar a los antagonismos sociales que

atraviesan nuestra vida social. Hoy en día, la derecha populista hace lo mismo: nos invita a «despertar» a la amenaza de los inmigrantes para permitirnos seguir soñando, es decir, ignorando los antagonismos que atraviesan nuestro capitalismo global.

El discurso de investidura de Trump, naturalmente, fue ideología en su estado más puro, y su mensaje sencillo y directo se basaba en toda una serie de incoherencias bastante evidentes. Como suele decirse, el diablo está en los detalles. Si analizamos lo más básico del discurso de Trump, podría haberlo pronunciado Bernie Sanders: habló en nombre de los trabajadores olvidados, desatendidos, explotados, soy vuestra voz, ahora tenéis el poder… Sin embargo, y a pesar del evidente contraste entre esas proclamas y los primeros nombramientos de Trump (¿cómo va a ser el secretario de Estado de Trump, Rex Tillerson, director ejecutivo de Exxon Mobil, la voz directa de la clase trabajadora y explotada?), encontramos una serie de pistas que le dan un sesgo especial a su mensaje. Trump habla de las «élites de Washington», no de los capitalistas ni de los grandes banqueros. Habla de abandonar el papel de policía global, pero promete acabar con el terrorismo musulmán, impedir las pruebas balísticas de Corea del Norte y frenar la ocupación de las islas del mar de la China meridional por parte de China… Lo que tenemos, por tanto, es un intervencionismo militar global ejercido directamente en nombre de los intereses americanos, sin la excusa de la democracia ni de los derechos humanos. En la década de los sesenta, el lema de los primeros movimientos ecologistas fue «¡Piensa globalmente, actúa localmente!». Trump promete exactamente lo contrario: «Piensa localmente, actúa globalmente».

Hay algo hipócrita en los liberales que critican el eslogan «Estados Unidos primero», como si no fuera eso lo que hace más o menos *cada* país, como si los Estados Unidos no jugaran un papel global precisamente porque encaja en sus propios intereses. El mensaje subyacente de «¡Estados Unidos primero!» es triste, sin embargo: el siglo americano ha terminado, los Estados Unidos se han resignado a ser tan solo uno más entre los países poderosos. La ironía suprema es que los izquierdistas que durante mucho tiempo criticaron la pretensión estadounidense de ser el policía global quizá empiezan a añorar los viejos tiempos, cuando, con toda la hipocresía incluida, los Estados Unidos imponían unos principios democráticos al mundo.

Lo que convierte en interesante (y eficaz) el discurso de investidura de Trump es que sus incoherencias son un reflejo de las incoherencias de la

izquierda liberal. Ahora, en los inicios del gobierno de Trump, la situación sigue siendo ambigua. Poco a poco se está gestando en los Estados Unidos y en todo el mundo un amplio frente anti-Trump, y deberíamos recalcar especialmente el hecho de que las mujeres se hayan convertido quizá en la principal fuerza de protesta política (no solo en Estados Unidos, sino también en Polonia[6]). La gran pregunta es: ¿la izquierda liberal obstaculizará esta protesta o irá más lejos? Recordemos el maravilloso título de aquella película de Werner Herzog: *También los enanos empezaron pequeños (Auch Zwerge haben Klein angefangen)*; siempre me acuerdo de este título cuando me entero de maravillosos actos de protesta política marginal, como las mujeres palestinas con velo y las lesbianas israelíes protestando juntas. Pero estos sucesos que comenzaron pequeños, ¿no permanecerán, con toda probabilidad, también pequeños y marginales?

Una señal de esta tensión la refleja un suceso reciente protagonizado por la demócrata Nancy Pelosi. En enero de 2017, en un debate abierto organizado por la CNN, el estudiante de la Universidad de Nueva York Trevor Hill le preguntó: «Mi experiencia es que la generación más joven se desplaza hacia la izquierda en cuestiones económicas, y me ha alegrado ver que los demócratas se han desplazado hacia la izquierda en asuntos sociales. Como gay, estoy muy orgulloso al ver que lucha por nuestros derechos…, muchos líderes demócratas luchan por nuestros derechos. Pero me pregunto si cree que en algún punto podrían desplazarse más a la izquierda, hacia un mensaje más populista, del mismo modo que la derecha alternativa más o menos se ha apoderado de esta vena populista en la derecha, si cree que se podría marcar más el contraste con las ideas económicas de la derecha». La respuesta fue inmediata: «Bueno, gracias por tu pregunta. Pero tengo que decirte que somos capitalistas. Y no hay vuelta de hoja»[7]. Es aquí donde debería darse la ruptura (romper con esa automática aceptación del capitalismo tipo «Y no hay vuelta de hoja») si realmente queremos derrotar a Trump. En un magnífico artículo para *In These Times*, titulado «¿El fin de la historia? Parece que la extraña y breve era de la civilización humana se acerca a su fin», Noam Chomsky informa de fenómenos que auguran «el probable fin de la era de la civilización»[8]. Debería observar que Chomsky, que me criticó ferozmente por mi idea de que una victoria de Trump podría dar lugar a una izquierda renovada más radical, enumera en ese artículo fenómenos (el calentamiento global, la deforestación, la devastación de zonas de guerra, etc.) que han estado

ocurriendo durante décadas: lo máximo que se puede decir es que la descarada negación de la amenaza ecológica por parte de Trump nos acerca un poco más al peligro. Lo que se necesita no es solo una fuerte oposición a Trump, sino una clara ruptura con toda la tradición liberal-capitalista de la que ha surgido.

Las elecciones de 2016 supusieron la derrota definitiva de la democracia liberal, o, para ser más exactos, de lo que podríamos llamar el sueño de la izquierda fukuyamista. No es de extrañar, por tanto, que la reacción liberal predominante al discurso de investidura de Trump estuviera llena de visiones apocalípticas. Baste mencionar al presentador de MSNBC, Chris Matthews, que detectó en él un «fondo hitleriano». La toma del poder por parte de Trump supuso el fin del mundo liberal, y, en cierto momento, Marine Le Pen sin duda dio en el clavo: 2017 será el momento de la verdad para Europa. Aislada, atrapada entre los Estados Unidos y Rusia, tendrá que reinventarse o morir. En los próximos años, el gran campo de batalla será Europa, y lo que estará en juego será la mismísima esencia del legado emancipador europeo.

SLAVOJ ŽIŽEK (Ljubljana, Eslovenia, 21-3-1949) es un filósofo, psicoanalista y crítico cultural. Es investigador senior en el Instituto de Sociología y Filosofía de Ljubljana, director internacional del Instituto Birckbeck para las Humanidades de la Universidad de Londres, y profesor de filosofía y psicoanálisis en la European Graduate School. También ha sido profesor invitado en numerosas instituciones académicas, como la Universidad de Columbia, la Universidad de Princeton, la New School for Social Research de Nueva York y la Universidad de Míchigan, entre otras.

Žižek escribe sobre una amplia variedad de temas, que van desde la teoría política, la crítica cinematográrica y los estudios culturales hasta la teología, la filosofía de la mente y el psicoanálisis. Se define a sí mismo como «hegeliano en filosofía, lacaniano en psicología y marxista en política», y aboga por un sincretismo que recoja de forma crítica gran parte de las corrientes de pensamiento de la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades, sin sectarismos ni fundamentalismos. Asimismo, es un destacado referente teórico de la izquierda política actual.

Su estilo poco ortodoxo, sus numerosos artículos publicados en diarios y revistas y sus populares libros académicos le han granjeado una gran influencia internacional. Ha recibido el apodo de «Elvis de la teoría cultural»,

y en 2012 la revista Foreign Policy le incluyó en el Top 100 de los Pensadores Globales.

Aunque en ocasiones ha sido acusado de incoherente y poco sistemático, la obra y el pensamiento de Žižek intentan crear un modo radicalmente nuevo de pensar sobre nosotros mismos y sobre el mundo. El filósofo, para Žižek, es alguien dedicado a la crítica constante, antes que alguien que intenta dar respuestas definitivas mediante la creación de una teoría sistemática.

Entre su amplia bibliografía publicada en español se encuentra: *El sublime objeto de la ideología* (1992), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (1994), *El acoso de las fantasías* (1999), *Mirando al Sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular* (2000), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (2001), *Repetir Lenin* (2004), *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (2005), *Bienvenidos al desierto de lo real* (2005), *Visión de Paralaje* (2006), *Lacrimae Rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio* (2006), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (2009), *En defensa de causas perdidas* (2011), *Primero como tragedia, luego como farsa* (2011), *Filosofía y actualidad. El debate* (2012), *Vivir en el fin de los tiempos* (2013), *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis* (2014).

Notas

Introducción: «V de Vendetta», segunda parte

[1] Alenka Zupančič, «The End» (manuscrito inédito). <<

[2] George Orwell, *The Road to Wigan Pier* (1937), disponible online en http://gutenberg.net.au/ebooks02/0200391.txt [trad. esp.: *El camino a Wigan Pier*, trad. de Ester Donato, Barcelona, Destino, 2012]. <<

[3] V. I. Lenin, *Collected Works*, vol. 33, Moscú, Progress Publishers, 1966, p. 479. <<

[4] Göran Therborn, «An Age of Progress?», *New Left Review*, 99 (mayo-junio de 2016), p. 37. <<

[5] Axel Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 2015. <<

[6] Citado de https://www.project-syndicate.org/commentary/lesson-of-populist-rule-in-poland-by-slawomir-sierakowski-2017-01 <<

[7] Véase http://french.about.com/od/grammar/a/negation_ form_2.htm. <<

[8] Jean-Claude Milner, *Relire la Révolution*, París, Verdier, 2016, pp. 232-233. <<

[9] Citado de http://www.cnbc.com/2016/11/04/elon-musk-ro bots-will-take-your-jobs-government-will-have-to-pay-your-wage.html <<

[10] Citado de https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pr/preface.htm <<

[11] Ibídem. <<

1. EL CAPITALISMO GLOBAL Y SUS DESCONTENTOS

[1] Por cierto, la manera en que los medios de comunicación occidentales informan de la crisis de los refugiados resucitó de forma sutil el viejo tópico racista de que los Balcanes son la frontera salvaje entre el Occidente civilizado y el Oriente bárbaro, el lugar en que las barreras fronterizas se rompen y se confunden, con lo que nos encontramos con hordas de refugiados vagando sin rumbo, como si la civilización propiamente dicha comenzara en Austria. Si el mismo número de refugiados estuviera a punto de entrar en el Reino Unido por Francia, podemos estar seguros de que se encontraría una rápida solución. <<

[2] Peter Sloterdijk, *In the World Interior of Capital*, Cambridge, Polity Press, 2013, pp. 8-9 [trad. esp.: *En el mundo interior del capital*, trad. de Isidoro Reguera, Madrid, Siruela, 2010]. <<

[3] En http://www.other-news.info/2016/06/song-do-the-glo bal-city-without-soul/. <<

[4] https://www.adbusters.org/article/the-twilight-of-the-west/ <<

[5] Saroj Giri, «Parasitic Anticolonialism» (manuscrito inédito). <<

[6] Ibídem. <<

[7] Boris Buden observó que la *Ostalgie* poscomunista de algunos países de Europa oriental no es la nostalgia del potencial emancipador perdido, sino que se estructura como nostalgia por una cultura perdida, un modo de vida perdido. Naturalmente, nos enfrentamos aquí con la memoria construida de manera retroactiva de una época mítica en que la vida era modesta pero segura y estable. Por eso librarse de la *Ostalgie* es el requisito de cualquier movimiento emancipador renovado en estos países. El gran público que no simpatiza ni siente nostalgia por el comunismo lo percibe (desde el punto de vista del universo neoliberal) como una cultura extraña y ajena, incomprensible e irracional en sus premisas y rituales. Lo que comparten las dos posturas opuestas es la misma ignorancia de la dimensión emancipadora radical del proyecto comunista: en ambos casos el comunismo se considera la cultura particular. (Véase Boris Buden, *Zone des Übergangs*, Frankfurt, Suhrkamp, 2009). Lo que convierte la situación de los países poscomunistas en algo políticamente interesante es que la nueva clase capitalista no está plenamente constituida como clase: sigue siendo —tal como lo expresó Céline hace casi un siglo— «una burguesía embrionaria que todavía no ha negociado su contrato». <<

[8] La notable novela de misterio *En piel ajena (Likeness)* de Tana French se refiere a un contexto social en que es imposible elegir: unos estudiantes de humanidades que poseen una casa en común viven en ella como si fuera una comuna que proporciona un refugio seguro ante el brutal mundo competitivo exterior, y matan de manera colectiva a uno de ellos, una chica que quería vender su parte, pues eso significaría el final de su vida en común; resumiendo, la chica es asesinada por utilizar su derecho a elegir. La novela puede leerse de hecho como una nueva versión de *Asesinato en el Orient Express* de Agatha Christie: puesto que el asesinato es cometido por todo el grupo de sospechosos, quien debería considerarse el auténtico criminal es la víctima. <<

[9] Aaron Schuster, *The Trouble with Pleasure: Deleuze and Psychoanalysis*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2016, p. 89. <<

[10] Lee Williams, http://www.independent.co.uk/voices/comment/what-is-ttip-and-six-reasons-why-the-answer-should-scare-you9779688.xhtml
<<

[11] George Monbiot, en https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/sep/06/transatlantic-trade-partnership-ttip-canada-eu <<

[12] Me baso aquí en la obra de Jela Krečič. <<

[13] Comunicación personal. Por cierto, algunos izquierdistas europeos y estadounidenses se refieren a Badiou, a su idea de sustracción, para justificar su lucha para la defensa de «zonas autónomas». <<

[14] Ibídem. <<

[15] Citado de http://www.project-syndicate.org/commentary/jo seph-e--stiglitz-blames-rising-inequality-on-an-ersatz-form-of-capita lism-that-benefits-only-the-rich <<

[16] Alain Badiou, «Prefazione all'edizione italiana», en su *Metapolitica*, Nápoles, Cronopio, 2002, p. 14. <<

[17] Véase Axel Honneth, *Die Idee des Sozialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 2015. <<

[18] Peter Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert*?, Frankfurt, Suhrkamp, 2016. <<

[19] Véase Kojin Karatani, *The Structure of World History*, Durham, Duke University Press, 2014. <<

[20] Los casos ejemplares de dicho «retorno de lo reprimido» son las comunidades religiosas milenarias radicales que encontramos en el cristianismo (Canudos en Brasil, etc.), pero también en el islam (Alamut en Irán, etc.), por lo que no es de extrañar que, en cuanto la religión acaba siendo una institución ideológica que legitima las relaciones de poder existentes, tenga que combatir sus excesos más íntimos. La Iglesia cristiana se enfrentó a un problema parecido a partir del siglo XIV, cuando se convirtió en Iglesia estatal: ¿cómo reconciliar la sociedad de clases feudal, en la que los ricos gobernaban sobre los campesinos pobres, con la pobreza igualitaria del colectivo de creyentes tal como se describe en los Evangelios? La solución de Tomás de Aquino es que, mientras que en principio la propiedad compartida es mejor, ello solo ocurre en el caso de seres humanos perfectos; para la mayoría de nosotros, que vivimos en pecado, la propiedad privada y la diferencia de riqueza son algo natural, e incluso resulta pecaminoso exigir la abolición de la propiedad privada o el igualitarismo en nuestras sociedades caídas; es decir, que gente imperfecta exija algo que solo le corresponde a los perfectos. Esta es la contradicción inmanente que se halla en el mismísimo meollo de la identidad de la Iglesia, y que la convierte en la principal fuerza anticristiana actual. <<

[21] El comunalismo cooperativo también parece implicar una renta básica ciudadana: los productos son el resultado de la colaboración en la que todos participamos. <<

[22] Jeremy Rifkin, *The Zero Marginal Cost Society: The Internet of Things, the Collaborative Commons, and the Eclipse of Capitalism*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2014, pp. 19, 18 [trad. esp.: *La sociedad de coste marginal cero*, trad. de Genís Sánchez Barberán, Barcelona, Paidós, 2014]. <<

[23] Citado de C. J. Dew, en https://medium.com/basic-income/post-capitalism-rise-of-the-collaborative-commons-62b0160a7048#.eywtlgfgx
<<

[24] Ibídem. <<

[25] Véase *Capitalismo cognitivo*, ed. de Carlo Vercellone, Roma, manifestolibri, 2006. <<

[26] Karl Marx, *Grundrisse*, en https://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/ch14.htm <<

[27] Citado de Dew, *op. cit*. <<

[28] Ibídem. <<

[29] Fredric Jameson, *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army*, Londres, Verso, 2016. <<

[30] Véase Jean-Pierre Dupuy, *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*, París, Bayard, 2002. <<

[31] Véase John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971 (edición revisada 1999) [trad. esp.: *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1975]. <<

[32] Véase Friedrich Hayek, *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1994 [trad. esp.: *Camino de servidumbre*, trad. de José Vergara Doncel, Madrid, Alianza, 2011]. <<

[33] Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, Londres, Penguin Books, 2007, p. 871 [trad. esp.: *La rebelión de Atlas*, trad. de Fredy Kofman, Buenos Aires, Grito Sagrado, 2004]. <<

2. SYRIZA, LA SOMBRA DE UN EVENTO

[1] Stathis Kouvelakis, «Syriza's Rise and Fall», *New Left Review*, 97 (enero-febrero de 2016). <<

[2] Costas Douzinas, «The Left in Power? Notes on Syriza's Rise, Fall, and (Possible) Second Rise», en http://nearfuturesonline.org/the-left-in-power-notes-on-syrizas-rise-fall-and-possible-secondrise/ <<

[3] Ibídem. <<

[4] Kouvelakis, «Syriza's Rise and Fall». <<

[5] Citado de http://www.project-syndicate.org/commentary/tsipras-greek-crisis-by-joschka-fischer-2015-04#QyEoUcWhxTFm UJY0.99 <<

[6] http://www.theguardian.com/news/2015/feb/18/yanis-varou fakis-how-i-became-an-erratic-marxist <<

[7] Gideon Rachman, «Eurozone's Weakest Link is the Voters», *Financial Times*, 19 de diciembre de 2014. <<

[8] Alain Badiou, seminario sobre Platón en la École normale supérieure, 13 de febrero de 2008 (inédito). <<

[9] http://www.newstatesman.com/world-affairs/2015/07/yanisvaroufakis-full-transcript-our-battle-save-greece <<

[10] Citado en Richard McGregor, *The Party: The Secret World of Chinal's Communist Rulers*, Londres, Allen Lane, 2010, p. 22. <<

[11] Ibídem, p. 21. <<

[12] http://krugman.blogs.nytimes.com/2015/07/12/disaster-ineurope/ <<

[13] Ibídem. <<

[14] Stathis Kouvelakis, «From the Absurd to the Tragic», en https://www.jacobinmag.com/2015/07/tsipras-syriza-greece-euro-debt/ <<

[15] http://krugman.blogs.nytimes.com/2015/07/12/disaster-ineurope/ <<

[16] https://www.bloomberg.com/news/articles/2015-07-02/defiantvaroufakis-says-he-ll-quit-if-greeks-endorse-austerity <<

[17] Stathis Gourgouris, https://opendemocracy.net/can-europemake-it/stathis-gourgouris/syriza-problem-radical-democracy-andleft-governmentality-in-g <<

[18] Ibídem. <<

[19] Ibídem. <<

[20] Ibídem. <<

[21] Julia Buxton, «Venezuela After Chavez», *New Left Review*, 99 (mayo-junio de 2016), p. 25. <<

[22] http://www.lrb.co.uk/v37/n15/tariq-ali/diary. <<

[23] Véase https://www.jacobinmag.com/2015/07/tsipras-eurodebt-default-grexit/ <<

[24] Gourgouris, *op. cit*. <<

[25] Por cierto, hay que rechazar ambos mitos optimistas: el mito de la Plataforma de Izquierdas, según el cual existe una manera clara y racional de llevar a cabo el Grexit y traer una nueva prosperidad, y el mito inverso (defendido por, entre otros, Jeffrey Frankel), según el cual, imponiendo fielmente el plan de rescate, Tsipras puede convertirse en un nuevo Lula. Véase http://www.project-syndicate.org/com mentary/kim-dae-jung-lula-da-tsipras-by-jeffrey-frankel-2015-07 <<

[26] Comunicación personal de Varoufakis. <<

[27] Alberto Toscano, «A Structuralism of Feeling?», *New Left Review*, 97 (enero-febrero de 2016), p. 93. <<

[28] Thomas Metzinger, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2004, p. 165. <<

[29] Ibídem, p. 169. <<

[30] Ibídem. <<

[31] Ibídem, p. 331. <<

[32] Ibídem, p. 333. <<

[33] Citado en Ernest Mandel, *Trotsky as Alternative*, Londres, Verso Books, 1995, p. 81. <<

[34] Citado de https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1918/mar/x03.htm <<

[35] Para una clara articulación de esta postura, véase Martin Jay, «No Power to the Soviets», en *Cultural Semantics: Keywords of Our Time*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1998. <<

[36] Isabel Allende, «The End of All Roads», *Financial Times*, 15 de noviembre de 2003. <<

[37] Arthur Miller, «A Visit with Castro», *The Nation*, 12 de enero de 2004, p. 13. <<

3. LA RELIGIÓN Y SU CONTENIDO

[1] Liu Cixin, *The Three-Body Problem*, Nueva York, Tor Books, 2014 (original chino 2008) [trad. esp.: *Trilogía de los tres cuerpos*, trad. de Javier Altayo Finestres, Barcelona, Ediciones B, 2016]. <<

[2] Zhang Weiwei, *The China Wave: Rise of a Civilizational State*, Hackensack, World Publishing Corporation, 2012. <<

[3] Ibídem, pp. 71-72. <<

[4] Ibídem, p. 72. <<

[5] Ibídem, p. 107. <<

[6] Ibídem, p. 164. <<

[7] Ibídem, p. 122. <<

[8] Ibídem, p. 124. <<

[9] Véase http://www.bbc.co.uk/news/world-asia-china-28670719 <<

[10] Zhang, *The China Wave*, p. 123. <<

[11] Ibídem, p. 120. <<

[12] Ibídem, p. 155. <<

[13] Jonathan Clements, *The First Emperor of China*, Chalford, Sutton Publishing, 2006, p. 34 [trad. esp.: *El primer emperador de China*, trad. de Rosa María Salleras Puig, Barcelona, Crítica, 2011]. <<

[14] Claude Lefort, *Essai sur le politique*, París: Éditions du Seuil, 1986 [trad. esp.: *La incertidumbre democrática: Ensayos sobre lo político*, trad. de Esteban Molina, Barcelona, Anthropos, 2004]. <<

[15] Ibídem. <<

[16] Véase http://www.theguardian.com/world/2016/apr/08/china-woman-attacked-hotel-video-bystanders-ignore <<

[17] Zhang, *The China Wave*, p. 156. <<

[18] Richard McGregor, *The Party: The Secret World of China's Communist Rulers*, Londres, Allen Lane, 2010, p. 14 [trad. esp.: *El partido: los secretos de los líderes chinos*, trad. de Laura Vidal, Madrid, Turner, 2011]. <<

[19] Otro ejemplo: en los últimos días de la República Democrática Alemana, las multitudes que se manifestaban cantaban a menudo el himno nacional oficial de la RDA. ¿Por qué? Porque desde finales de la década de 1950, estaba prohibido cantar la letra («*Deutschland einig Vaterland*» [«Alemania, la madre patria unida»]) en público. Compuesta en 1949, reflejaba la línea del partido en ese momento (una Alemania socialista unida), con lo que ya no encajaba cuando se quería hacer hincapié en Alemania oriental como nueva nación socialista. Por lo tanto, en las ceremonias oficiales, la RDA era el único país en el que cantar el himno nacional era delito. <<

[20] En el ejército yugoslavo había otra norma no escrita: todos los soldados tenían que confraternizar con los soldados de otras nacionalidades y comunicarse con ellos en serbocroata (es decir, que si se detectaba a un grupo de eslovenos hablando entre ellos en esloveno, se les reprochaba que eran unos nacionalistas separatistas que estropeaban la hermandad y la unidad de las naciones yugoslavas). Y ello se aplicaba a todos los soldados menos a los albaneses, que se consideraban un caso perdido (a los demás soldados se les decía que vigilaran atentamente por si los albaneses llevaban a cabo alguna actividad sospechosa). <<

[21] Véase «Even What's Secret is a Secret in China», *Japan Times*, 16 de junio de 2007, p. 17. <<

[22] McGregor, *The Party*, p. 10. <<

[23] Alberto Toscano, «A Structuralism of Feeling?», *New Left Review*, 97 (enero-febrero). <<

[24] Véase http://chinadigitaltimes.net/2015/06/xinjiang-officialsinicize-religion-to-combat-hostile-forces/ <<

[25] http://www.rfa.org/english/news/china/china-religion-05252015112309.xhtml <<

[26] Véase Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 10, Londres, Lawrence and Wishart, 1978, p. 95. <<

[27] Zorana Baković, «Kako bo bog postal Kitajec?», *Delo*, 17 de junio de 2015 (en esloveno). <<

[28] Véase http://chinadigitaltimes.net/2015/03/unraveling-chinascampaign-western-values/ <<

[29] Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, Nueva York, Norton, 2005, p. 221 [trad. esp.: *El fin de la fe*, trad. de Lorenzo F. Díaz, Madrid, Paradigma, 2007]. <<

[30] Ibídem, p. 253. Por cierto, los críticos de mis libros, en los que intento salvar el núcleo emancipador del legado cristiano, suelen hacerme dos reproches parecidos: que me equivoco con relación al judaísmo (defendiendo el supersecesionismo cristiano) y sobre todo en relación con el budismo. <<

[31] Véase http://gawker.com/orthodox-jews-invent-uber-forprotesting-gay-pride-1714720843 <<

[32] http://www.christianexaminer.com/article/israeli.foreign.minister.bible.says.the.land.is.ours/49013.htm <<

[33] Véase http://www.theguardian.com/world/2015/oct/21/netan yahu-under-fire-for-palestinian-grand-mufti-holocaust-claim <<

[34] Citado de Heinz Hoehne, *The Order of the Death's Head: The Story of Hitler's SS*, Londres, Penguin, 2000, p. 333. <<

[35] Ibídem, pp. 336-337. <<

[36] Véase Menachem Begin, *The Revolt: Story of the Irgun*, Nueva York, Dell, 1977, pp. 100-101. <<

[37] Citado de *Time magazine*, 24 de julio de 2006. <<

[38] http://www.nytimes.com/roomfordebate/2014/10/16/shouldnations-recognize-a-palestinian-state/there-should-be-no-palestinianstate-23 <<

[39] Véase http://www.smh.com.au/world/israel-warned-newzealand-that-un-resolution-was-declaration-of-war-report-2016 1228-gtiogk.xhtml <<

[40] http://www.nytimes.com/2014/10/21/arts/music/metropoli tan-opera-forges-ahead-on-klinghoffer-in-spite-of-protests.xhtml?_ r=0 <<

[41] http://www.israelhayom.com/site/newsletter_article.php?id= 19195 <<

[42] http://www.hollywoodreporter.com/news/jon-voight-pensletter-ignorant-723007 <<

[43] En relación con el lado oscuro y violento del budismo, véase Brian Victoria, *Zen War Stories*, Londres, Routledge, 2003, así como *Buddhist Warfare*, ed. de Michael Jerryson, Oxford, Oxford University Press, 2010. <<

[44] Los textos citados de Araeen circulan por la red gracias a sus amigos y colaboradores. <<

[45] Véase Ernst Bloch, *Avicenna und die Aristotelische Linke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1963; publicado por primera vez en Leipzig en 1949 [trad. esp.: *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1966]. <<

[46] Véase Joseph M. Bochenski, *Der Sowjet-Russischedialektische Materialismus*, Berna y Múnich, Francke Verlag, 1962. <<

[47] Boris Buden, *Zone des Übergangs*, Frankfurt, Suhrkamp, 2009. <<

[48] Fethi Benslama, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, París, Aubier, 2002, p. 320. <<

[49] Ibídem. <<

[50] http://www.goodreads.com/author/quotes/6173212.Ruhollah_Khomeini <<

[51] Buden, *Zone des Übergangs*, p. 134. <<

[52] Ibídem, p. 111. <<

[53] Ibídem, p. 59. <<

4. LA «AMENAZA TERRORISTA»

[1] Los textos citados de Araeen circulan por la red gracias a sus amigos y colaboradores. <<

[2] Véase Jacques-Alain Miller, «L'amour de la police», blog escrito el 13 de enero de 2015 y publicado en lacan.com <<

[3] Véase http://www.corriere.it/cronache/15_settembre_25/atti vista-stuprata-un-migrante-mi-chiesero-tacere-non-creare-scandali496d3388-6370-11e5-9954-7c169e7f3b05.shtml <<

[4] Véase http://www.independent.co.uk/news/world/europe/cologne-police-ordered-to-remove-word-rape-from-reports-into-newyear-s-eve-sexual-assaults-a6972471.xhtml <<

[5] Véase http://blogs.spectator.co.uk/2016/04/norway-syndromea-new-condition-for-western-victims-of-rape/ y http://www.independent.co.uk/news/world/europe/norwegian-rape-victim-feels-guiltythe-man-who-raped-him-was-deported-a6975041.xhtml <<

[6] Simon Jenkins, «Charlie Hebdo: Now is the Time to Uphold Freedoms and Not Give In to Fear», *Guardian*, 7 de enero de 2015. <<

[7] http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/sep/09/ isis-jihadi-shaped-by-modern-western-philosophy <<

[8] Sayyid Qutb, *Milestones*, capítulo 7, citado de http://unisetca.ipower.com/qutb/ <<

[9] Aristóteles, *Metafísica*, libro 12, parte 10 [trad. de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2012]. <<

[10] Y, por cierto, exactamente la misma lógica encontramos en la defensa de los mercados que hace Hayek: «Hayek aduce que el mal surge de la tiranía de la dependencia personal, la sumisión a la voluntad arbitraria de otro. Podemos eludir este estado de subordinación solo si cada miembro de la sociedad se somete de manera voluntaria a un gobierno abstracto, impersonal y universal que lo trasciende de manera absoluta» (Jean-Pierre Dupuy, *Economy and the Future: A Crisis of Faith*, East Lansing, Michigan State University Press, 2014, p. 81). El Dios de Qutb ocupa exactamente el mismo lugar que el mercado de Hayek, y ambos garantizan la libertad personal. <<

[11] En un artículo de su revista online, el ISIS justifica el secuestro de mujeres como esclavas sexuales citando la teología islámica (una interpretación rechazada por el mundo musulmán en general en cuanto que perversión del islam): «Deberíamos recordar que esclavizar a las familias de los kuffar —los infieles— y tomar a sus mujeres como concubinas es un aspecto de la sharia, o ley islámica, perfectamente aceptado». El título del artículo resume perfectamente el punto de vista del ISIS: «The Revival (of) Slavery Before the Hour» («la hora» es el día del Juicio Final). (Véase http://edition.cnn.com/2014/10/12/world/meast/isis-justification-slavery/index.xhtml?hpt=imi_c2) <<

[12] http://www.goodreads.com/author/quotes/686461-we-renot-afraid-of-sanctions-we-re-not-afraid-of-military <<

[13] http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/russia/10856197/Putin-attacks-Eurovision-drag-artist-Conchita-forputting-her-lifestyle-up-for-show.xhtml <<

[14] http://www.mirror.co.uk/tv/tv-news/russia-slams-eurovisionwinner-conchita-3525396 <<

[15] http://www.theage.com.au/news/national/ethnic-leaderscondemn-muslim-cleric/2006/10/26/1161749223822.xhtml <<

[16] https://www.theguardian.com/world/2016/jul/12/in-russiaand-ukraine-women-are-still-blamed-for-being-raped <<

[17] Véase el reportaje de la CNN http://religion.blogs.cnn.com/2014/05/24/atheists-in-the-bible-belt-a-survival-guide/ <<

[18] Véase el reportaje de la CNN «When Buddhists were Public Enemy No. 1», http://edition.cnn.com/2015/02/04/us/buddhism-usenemy/index.xhtml <<

[19] Citado de http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/ <<

[20] Véase http://www.bloomberg.com/view/articles/2016-07-14/ israel-s-army-doesn-t-need-a-rabbi-to-settle-debate-on-wartime-rape <<

[21] Me baso en el artículo de Reinhard Lupton y Kenneth Reinhard, «The Subject of Religion: Lacan and the Ten Commandments», *Diacritics*, 33, 2 (verano de 2003), pp. 71-97. <<

[22] Talad Asad, Wendy Brown, Judith Butler y Saba Mahmood, *Is Critique Secular*?, Berkeley, University of California Press, 2009, pp. 37, 40. <<

[23] Ibídem, p. 40. <<

[24] Ibídem, p. 46. <<

[25] Véase https://apnews.com/b39b8f384a284ccd80597cd94c 025605 <<

[26] Véase Peter Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Frankfurt, Suhrkamp, 2016. <<

[27] Esta y todas las notas posteriores sobre Ali están sacadas de https://www.theguardian.com/world/2016/jul/23/i-am-germanmunich-gunman-took-part-in-shouting-match-during-attack <<

[28] Véase Étienne Balibar, «Violence: idéalité et cruauté», en *La Crainte des masses*, París, Éditions Galilée, 1997. <<

[29] Le debo esta línea de pensamiento a Engin Kurtay, Estambul. <<

[30] Citado de http://www.theguardian.com/world/2016/feb/29/we-cant-allow-refugee-crisis-to-plunge-greece-into-chaos-saysmerkel <<

[31] G. K. Chesterton, *The Everlasting Man*, http://www.dur.ac.uk/martin.ward/gkc/books/everlasting_man.xhtml#ch I-i <<

[32] Alenka Zupančič, «Back to the Future of Europe» (manuscrito inédito). <<

5. LO SEXUAL (NO) ES POLÍTICO

[1] Jacques Lacan, *Formations of the Unconscious (Seminar V)*, 25 de junio de 1958, citado de http://www.valas.fr/IMG/pdf/THE-SE MINAR-OF-JACQUES-LACAN-V_formations_de_l_in.pdf <<

[2] Citado de https://newrepublic.com/article/121790/life-tri ggering-best-literature-should-be-too <<

[3] Ibídem. <<

[4] Citado de https://www.radicalphilosophy.com/conferencereport/benjamin-in-ramallah <<

[5] http://www.huffingtonpost.com/nikki-johnsonhuston-esq/the-culture-of-the-smug-w_b_11537306.xhtml <<

[6] Citado de http://www.independent.co.uk/news/world/asia/north-korea-bans-sarcasm-kim-jong-un-freedom-speech-a7231461.html <<

[7] Le debo esta información a Rebecca Carson, Londres. <<

[8] Véase http://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/pri de-parade-vancouver-protest-1.3694172 <<

[9] Graham Harman, *Immaterialism*, Cambridge, Polity Press, 2016, pp. 122-123. <<

[10] https://www.theguardian.com/world/2016/aug/30/francemanuel-valls-breasts-headscarf-burkini-ban-row <<

[11] Citado de http://gotopless.org/gotopless-day <<

[12] Mladen Dolar, «The Art of the Unsaid» (artículo inédito). <<

[13] https://www.facebook.com/dampalestine/posts/101534099 78136935
<<

[14] http://www.theguardian.com/world/2016/apr/16/canadafirst-nations-suicide-crisis-attawapiskat-history <<

[15] «HDPKK» es la malévola condensación que hace el autor del HDP (el partido político legal prokurdo, que tiene más de ochenta diputados en el Parlamento) y el PKK (el movimiento de resistencia kurdo ilegal calificado por el Estado turco de organización terrorista); el objetivo es dejar claro que el HDP legal no es más que el rostro público de los terroristas. <<

[16] La palabra turca *delikanlı* utilizada aquí significa «jóvenes intrépidos», y es un término que nunca se aplica a las mujeres; implica que el hombre es lo bastante fuerte para decir la verdad, igual que *dobra*, que significa «capaz de decir la verdad». <<

[17] La palabra utilizada, *köleleştirme*, significa literalmente «esclavizar». <<

[18] Citado de http://www.aktuel.com.tr/yazar/suheyb-ogut/2015/08/17/butch-lezbiyenler-ve-hdpkk. Le debo la traducción a Engin Kurtay. <<

[19] Jacques Lacan, *Écrits*, trad. de Bruce Fink, Nueva York, Norton, 2007, pp. 416-417. <<

[20] Aaron Schuster, «The Third Kind of Complaint» (manuscrito inédito). <<

[21] Alenka Zupančič, «Back to the Future of Europe» (manuscrito inédito). <<

[22] Y en la medida en que el otro gran antagonismo es el de las clases, ¿no podríamos imaginar un rechazo crítico análogo al de la clase binaria? La lucha de clases «binaria» y la explotación también deberían complementarse con una postura «gay» (la explotación de la propia clase dirigente: banqueros y abogados explotando a los capitalistas productivos «honestos»), una postura «lesbiana» (mendigos robando a trabajadores honestos, etc.), una postura «bisexual» (en cuanto que trabajador autónomo, actúo como capitalista y trabajador), «asexual» (me quedo fuera de la producción capitalista), etc. <<

[23] Alenka Zupančič, comunicación personal. <<

[24] Louis Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatuses», en *Essays in Ideology*, Londres, Verso, 1984, p. 163 [trad. esp.: http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/m3/althusser.pdf]. <<

[25] Resumo aquí una lectura crítica más detallada de la idea de ideología en Althusser del capítulo 3 de Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Londres, Verso Books, 2005 [trad. esp.: *La metástasis del goce*, trad. de Patricia Wilson, Barcelona, Paidós, 2003]. <<

[26] Sigo aquí las perspicaces observaciones de Henry Krips: véase su excelente manuscrito inédito «The Subject of Althusser and Lacan». <<

[27] Existe, naturalmente, una diferencia clave entre (la figura antisemita de) el judío y la chusma hegeliana: mientras que «el judío como intruso que altera la armonía social entre las clases» no es el verdadero judío, sino una figura de la fantasía antisemita, en realidad la chusma es una «clase sin clase», un grupo que carece de lugar adecuado dentro del edificio social. Mientras que supuestamente los judíos actúan como amos secretos que mueven los hilos entre bastidores, la chusma no es más que lo que parece, un heterogéneo conglomerado de actores desorientados. Si uno sospecha que existe alguien que mueve los hilos de la caótica actividad de la chusma, el candidato a este papel será otra vez un individuo que se parecerá al «judío». (Y, naturalmente, si la chusma consiguiera organizarse eficazmente, eso sería un suceso radical importante). <<

[28] Bulent Somay, «L'Orient n'existe pas», tesis doctoral defendida en el Birkbeck College, University of London, el 29 de noviembre de 2013. <<

[29] Véase https://www.sociologylens.net/topics/culture/nice-bagdiscussing-race-class-and-sexuality-in-examining-street-harassment/14032 <<

[30] También deberíamos observar que la idea del «término medio» entre dos extremos generalmente la utilizan los conservadores, empezando por el fascismo, que se consideraba el término medio orgánico entre los dos extremos del individualismo burgués y el colectivismo comunista. Hoy en día, lo mismo se puede decir del islam y la ortodoxia rusa: ambos se perciben como el término medio entre el individualismo activo occidental y la inercia pasiva rusa. <<

[31] Véase Catherine Millot, *Horsexe: Essays on Transsexuality*, Nueva York, Autonomedia, 1990 [trad. esp.: *Exsexo. Ensayo sobre el transexualismo*, trad. de Cristia Davie, Buenos Aires, Ediciones Paradiso, 1984]. <<

[32] Véase Nancy Fraser, *Fortunes of Feminism*, Londres, Verso Books, 2013 [trad. esp.: *Fortunas del feminismo*, trad. de Cristina Piña Aldao, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015]. <<

[33] Véase Jean-Claude Michea, *Notre ennemi, le capital*, París, Climats, 2017, p. 151. <<

[34] Ibídem, p. 138. <<

[35] https://lareviewofbooks.org/article/zizeks-transgender-trouble/ <<

6. LA TENTACIÓN POPULISTA

[1] http://allnewspipeline.com/What_Martial_Law_Will_ Look_Like.php <<

[2] Citado de http://www.independent.ie/world-news/americas/donald-trump-mocks-hillary-clinton-over-disgusting-toilet-break34309620.xhtml <<

[3] Véase http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/dec/13/dont-ban-donald-trump-just-laugh-at-him <<

[4] Una ignorancia que es bastante habitual entre los casi izquierdistas que defendían Yugoslavia. Todavía recuerdo mi sonrisa cuando leí que, al condenar el bombardeo de Serbia por parte de la OTAN, Michael Parenti mostró su indignación ante el absurdo ataque a la fábrica de coches Crvena Zastava, que, según él, no producía armas… Bueno, pues mientras yo serví en el ejército yugoslavo durante un año, en 1975-1976, iba equipado con un arma automática Crvena Zastava. <<

[5] John Pilger, «Don't Forget What Happened in Yugoslavia», *New Statesman*, 14 de agosto de 2008. <<

[6] Pero incluso aceptando la absurda premisa de un complot vaticano-alemán para destruir Yugoslavia, ¿formaban parte de él los Estados Unidos? Es decir, ¿desde el principio vieron con buenos ojos la desintegración de Yugoslavia? Cuando en junio de 1991 Eslovenia anunció que pronto declararía la independencia, el secretario de Estado norteamericano James Baker voló a Belgrado y afirmó ante los medios de comunicación que si los eslovenos emprendían alguna medida para separarse de Yugoslavia, los Estados Unidos no pondrían ninguna objeción si se llamaba al ejército federal para conservar la unidad del país…, y, qué sorpresa, al día siguiente Ante Marković, último primer ministro yugoslavo, ordenó al ejército federal que entrara en Eslovenia. De este modo, los Estados Unidos apoyaron el compromiso de Marković con «una reforma económica orientada al mercado y a la construcción del pluralismo democrático» como parte de su proyecto global, que incluía un «firme apoyo a la independencia, unidad y soberanía de Yugoslavia». <<

[7] Véase https://newrepublic.com/minutes/138412/slavoj-zizekauditioning-cnn-roundtable. <<

[8] Frédéric Lordon, *Willing Slaves of Capital: Spinoza and Marx on Desire*, Londres, Verso Books, 2014, p. 78. <<

[9] Ibídem, p. 86. <<

[10] Ibídem, p. 91. <<

[11] Benedict de Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, Nueva York, Dover Publications, 1951, p. 387 [trad. esp.: *Tratado teológico-político*, trad. de Atiliano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, p. 223]. <<

[12] Blaise Pascal, *Pensées*, trad. de A. J. Kraisheimer, Harmondsworth, Penguin Books, 1966, pp. 21-22 [trad. esp.: *Pensamientos*, trad. de Edmundo González Blanco, Madrid, Librería Bergua, 1940, p. 52]. <<

[13] Lordon, *Willing Slaves*, p. 80. <<

[14] Ibídem, p. 84. <<

[15] Ibídem, pp. 84-85. <<

[16] Ibídem, p. 85. <<

[17] Ibídem. <<

[18] Ibídem, p. 89. Encontramos un argumento parecido en *Against Hybridity*, de Haim Hazan (Cambridge, Polity Press, 2015): «el híbrido antaño temido, y por tanto marginado, el causante del pánico y el desorden moral, se ha desplazado al legítimo núcleo de la interacción social [...]. El hibridismo comenzó con la teoría racial, y luego se volvió contra el colonialismo, para acabar siendo finalmente un pilar de la cultura popular global». Hoy en día «la infinita tolerancia hacia la hibridación va acompañada de una tolerancia cero hacia el no-hibridismo». A pesar de la naturaleza problemática de muchos de sus argumentos, Hazan tiene razón al recalcar el vínculo entre el capitalismo global y el multiculturalismo políticamente correcto. Siempre deberíamos tener en cuenta que el hibridismo es un concepto poco definido que cubre fenómenos tan diferentes como la globalización, el consumismo, la teoría cultural, el multiculturalismo, etc. <<

[19] Para una breve presentación de su postura, véase Chantal Mouffe, «Pour un populisme de gauche», *Le Monde*, 20 de abril de 2016, p. 22. <<

[20] Noam Chomsky, *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies*, Londres, Pluto Press, 1989, p. 69 [trad. esp.: *Ilusiones necesarias. Control del pensamiento en las sociedades democráticas*, trad. de Loreto Bravo de Urquía y Juan José Saavedra Esteban, Madrid, Ediciones Libertarias, 1992]. <<

[21] Eric Santner, comunicación personal. <<

[22]
http://bigstory.ap.org/article/b80f7fd3e15e4add9b5ad7a417a73e3b/lawyer-asks-israel-destroy-homes-palestinians-killers <<

[23] Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson y Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper & Brothers, 1950 [trad. esp.: *La personalidad autoritaria*, trad. de Julio A. del Pino Artacho, Madrid, Empiria, 2006]. <<

[24] Me baso aquí en Alenka Zupančič, «AIMO» (en esloveno), *Mladina*, invierno de 2016/2017. <<

[25] Citado de Bernard Brščič, «George Soros is one of the most depraved and dangerous people of our time» (en esloveno), *Demokracija*, 25 de agosto de 2016, p. 15. <<

[26] Yuval Noah Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, Londres, Harvill Secker, 2016, p. 249 [trad. esp.: *Homo Deus: Breve historia del mañana*, trad. de Joandomènec Ros, Barcelona, Debate, 2016, p. 279]. <<

[27] Immanuel Kant, *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*, 1795, disponible en https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/kant/kant1.htm [trad. esp.: *La paz perpetua*, trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1998]. <<

[28] Yanis Varoufakis, comunicación personal. <<

[29] Todd McGowan, comunicación personal. <<

[30] ¿Y el pobre Bernie Sanders? Por desgracia, Trump dio en el clavo cuando comparó su defensa de Clinton con la defensa de Lehman Brothers por parte de un partidario del movimiento Occupy. Sanders debería haberse retirado y permanecido dignamente en silencio para que se sintiera el fuerte peso de su ausencia, recordándonos lo que faltaba en el duelo entre Clinton y Trump, y, de ese modo, manteniendo el espacio abierto para futuras alternativas más radicales. <<

[31] José Saramago, *Seeing*, Nueva York, Harcourt, 2006 [trad. esp.: *Ensayo sobre la lucidez*, trad. de Pilar del Río Sánchez, Madrid, Alfaguara, 2004]. <<

[32] Véase http://www.criticatac.ro/lefteast/fredric-jameson-fas cism-not-yet-there/ <<

[33] http://www.leftvoice.org/From-Farce-to-Tragedy-Zizek-En dorses-Trump <<

[34] Véase https://www.theguardian.com/us-news/2016/oct/30/ donald-trump-voters-rally-election-crowd <<

[35] Alenka Zupančič, «Back to the Future of Europe» (manuscrito inédito). <<

[36] http://www.latimes.com/opinion/op-ed/la-oe-marche-leftfake-news-problem-comedy-20170106-story.xhtml <<

[37] https://www.theguardian.com/books/2016/nov/12/hillaryclinton-we-failed-her-sarah-churchwell <<

[38] https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/11/ hillary-clinton-progressive-politics-supporters-donald-trump-win <<

[39] Véase https://www.timesfreepress.com/news/national/tennessee/story/2016/nov/11/outrage-and-fear-fuel-continuing-anti-trumpp/397337/ <<

[40] Zupančič, «Back to the Future of Europe». <<

[41] Véase http://www.huffingtonpost.com/entry/noam-chomsky-gop_us_56a66febe4b0d8cc109aec78 <<

[42] Véase https://www.youtube.com/watch?v=gRnUpVLc31w <<

[43] Alain Badiou, *La vraie vie*, París, Fayard, 2016 [trad. esp.: *La verdadera vida*, trad. de Adriana Santoveña, Barcelona, Malpaso, 2017]. <<

[44] Ibídem, p. 67. <<

[45] Citado de http://www.dailyscript.com/scripts/citizenkane.html [trad. esp.: https://sites.google.com/site/guionciudadanokane/]. <<

[46] Véase http://www.nytimes.com/2016/11/21/books/richardrortys-1998-book-suggested-election-2016-was-coming.xhtml?_r=0 <<

[47] Richard Rorty, *Achieving Our Country*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999, p. 48 [trad. esp.: *Forjar nuestro país*, trad. de Ramón José del Castillo, Barcelona, Paidós, 1999]. <<

[48] Citado de http://www.salon.com/2016/11/23/reactionarydemocrats-trash-bernie-sanders-for-challenging-identity-politics/?utm_source=twitter&utm_medium=socialflow&utm_source=twitter&utm_medium=socialflow <<

[49] Citado de https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/24/no-asians-no-blacks-gay-people-racism <<

[50] Ibídem. <<

[51] Citado de https://www.thecairoreview.com/q-a/global-trouble/ <<

[52] Citado de http://www.politico.com/story/2016/11/nancypelosi-donald-trump-house-democrats-231716 <<

[53] https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/28/ francois-fillon-threat-liberal-values-marine-le-pen-france <<

FINAL: LA SOLEDAD DEL POLICÍA GLOBAL EN UN MUNDO MULTICÉNTRICO

[1] http://www.globalresearch.ca/america-is-on-a-hot-war-foot ing-house-legislation-paves-the-way-for-war-with-russia/5418035 <<

[2] Mike Davis, «The Coming Desert», *New Left Review*, 97 (enero-febrero de 2016), p. 43. <<

[3] Véase https://www.theguardian.com/world/2016/dec/21/ smog-refugees-flee-chinese-cities-as-airpocalypse-blights-half-a-bi llion <<

[4] Véase www.china.org.cn/china/2016-12/14/content_39913 139.htm <<

[5] Véase https://www.theguardian.com/world/2017/jan/21/ koblenz-far-right-european-political-leaders-meeting-brexit-donaldtrump <<

[6] Véase https://www.project-syndicate.org/commentary/popu list-war-on-women-resistance-by-slawomir-sierakowski-2017-02 <<

[7] Citado de http://www.realclearpolitics.com/video/2017/01/31/student_to_pelosi_young_people_do_not_believe_in_capitalism_can_we_fight_against_right-wing_economics.xhtml <<

[8] Véase http://inthesetimes.com/article/17137/the_end_of_ history <<

Slavoj Žižek

El coraje de la desesperanza

Crónicas del año en que actuamos peligrosamente

Lectulandia